ІВАН ФРАНКО

АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНСЬКОЇ РСР

ІНСТИТУТ
ЛІТЕРАТУРИ
ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА

ІВАН ФРАНКО

ЗІБРАННЯ ТВОРІВ
У П'ЯТДЕСЯТИ ТОМАХ

ЛІТЕРАТУРА І МИСТЕЦТВО
ТОМИ 26—43

ІВАН ФРАНКО

ТОМ 30

ЛІТЕРАТУРНО-КРИТИЧНІ ПРАЦІ
(1895—1897)

ВИДАВНИЦТВО
„НАУКОВА ДУМКА"
КИЇВ — 1981

У1
Ф83

Редакційна колегія:

М. Д. Бернштейн
Г. Д. Вервес
А. Т. Гордієнко
О. І. Дей
Б. А. Деркач (заступник голови)
І. О. Дзеверін
В. Ю. Євдокименко
О. Є. Засенко
Д. В. Затонський
С. Д. Зубков
Є. П. Кирилюк (голова)
П. Й. Колесник
Н. Є. Крутікова
Ф. Є. Лось
В. Л. Микитась
Ф. П. Погребенник (відповідальний секретар)
Є. С. Шабліовський
М. Т. Яценко

Редактори тому

І. І. Дорошенко
Н. Л. Калениченко

Упорядкування та коментарі

І. О. Денисюка,
С. С. Дідик,
Л. О. Гавсвської,
В. П. Колосової,
Є. М. Черняхівської

Редакція художньої літератури

70303—194
М221(04)—81 передплатне 4702590100

© Видавництво «Наукова думка», 1981

ДОСЛІДЖЕННЯ
СТАТТІ
МАТЕРІАЛИ

ІВАН ВИШЕНСЬКИЙ І ЙОГО ТВОРИ

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Праця, котру отсе подаю на осуд громади, написана була в р. 1892. Не все з написаного тоді я признав можливим ось тут випечатати; пропущено розділи I і II, де подана була характеристика южноруської суспільності і літератури з кінця XVI і початку XVII віку. Подавання таких характеристик я вважаю передчасним, поки не будуть аналітично оброблені всі важніші твори нашої тодішньої літератури, поки не будуть основніше просліджені важніші явища тодішнього життя. А як далеко нам іще до сього! Адже ж ми досі майже нічого не знаємо про устрій, програму і обсяг діяльності такої важної інституції, як Острозька академія*, а про життя і діяльність таких писателів, як Суразький*, Ставровецький*, Зизаній* і др., маємо заледве уривкові звістки. Як мало таких звісток маємо про Вишенського, показано в отсій книжці. Що вина тут не традиції наших предків, а нашого власного недбальства, се видимо хоч би з того, що кожне хоч трохи серйозне змагання видобуває на світ божий нові й досі не звісні матеріали. Мені самому пощастилося в досить короткім часі віднайти і визискати для науки не звісний досі рукопис творів Вишенського, один не звісний досі твір Василя Суразького, дві релігійні драми, два шкільні діалоги, декілька віршів, не говорячи вже про довгий ряд апокрифів і легенд, котрих публікацію я розпочав у видаванім мною двомісячнику «Житє і слово»*.

Отим-то, лишаючи загальну характеристику южноруської суспільності і літератури на пізніше, я зважився опублікувати, з відповідними поправками і доповненнями, тільки середню часть своєї праці, що відноситься тісно до самого Вишенського. Я поклав головну вагу на те, що в

дотеперішніх працях про сього писателя було ледве розпочато, на докладну, подрібну аналізу і хронологічне впорядкування його творів. Тут, по моїй думці, головна вага та, певно, й головні хиби моєї праці. Що в ній є понад те, се, з одного боку, критичний апарат, огляд того, що досі зроблено для пізнання Вишенського, і критика здобутків тої роботи, з другого боку, систематичний звод здобутків моєї аналізи і поповнення їх усіми доступними мені постороннімі відоцтвами та матеріалами для повної і всесторонньої характеристики Вишенського.

Ніхто докладніше від мене не чує хиб моєї праці, слабих точок її аргументації, хитності її гіпотез та комбінацій. Отим-то я далекий від того, щоб усе висказане мною вважати за тривкий і незрушимий певник, і вдячний буду за кожне доповнення, за кожну поправку. Може бути, що не одна хиба дала б була усунутися при більшім багатстві матеріалів та помічних книг, аніж я міг їх мати під рукою. Дечого я, мимо всяких старань, не міг добути, наприклад, творів Кровіцького*; де про що дізнався тільки тоді, коли моя праця була майже вся напечатана, наприклад, про нове видання «Чотирьох посланій» Вишенського в додатку до книжкового видання «Истории Афона» преосвященного Порфирія (Успенського)*, видання зроблене на підставі нового і старанного відпису рукописних текстів, доконаного проф. Сирку*. Так само я не міг добути недавно виданої в Києві книжечки проф. Голубєва* «Объяснительные параграфы из истории южнорусской церкви», де одна стаття посвячена власне Вишенському. Невизискання тих важних для моєї теми книг нехай не буде почислене мені за вину, але хіба за виплив такого елементарного нещастя, яким є для Галичини російський кордон і російські книгарські та цензурні порядки, котрі роблять майже неможливою всяку правильну обміну думками і книгами по сей і по той бік Збручу.

Всім тим, котрі чи то своєю радою, чи присилкою книжок та матеріалів допомагали мені в моїй роботі, особливо ж добродію П. Житецькому* в Києві, проф. К. Крумбахеру* в Мюнхені, проф. Шараневичу* у Львові, д. Саккеліону* в Афінах, М. Коцюбинському*, а також хвальним зарядам бібліотек Інст[итуту] Оссолінських*, Народного дому* і Інституту ставропігійського* у Львові висказую на сьому місці щиру подяку.

Львів, дня 1 октября 1894

І

ДОТЕПЕРІШНІ ПРАЦІ ПРО ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО

Ім'я Івана Вишенського перший раз появляється в друку в р. 1848, і то разом в Києві і Москві. В Києві того року вийшов перший том «Памятников, изданных временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при киевском военном, подольском и волынском генерал-губернаторе». На стор. 224—251 того тому видрукуване було найдене в луцькім архіві «Совѣтованіе о благочестіи» з р. 1621. Не були се, як дехто хибно твердить, ухвали православного синоду, бо ніякого синоду 1621 р. не було; се був радше меморіал, уложений православними для будущого синоду, котрого всі віддавна бажали, а на котрий тепер, по обсадженні після 25-літньої вакансії православної митрополії Київської, була всяка надія. Меморіал той, зложений з 25 пунктів, висказує, між іншим, в пункті 22 ось яке домагання: «Послати на святую Афонскую гору* вызвати и припровадити преподобных мужей россов, межи иными блаженных Кипріана* і Іоанна пореклом Вишенского и прочіих, тамо обрѣтающихся, въ житіи и богословіи цвитущих» (стор. 248).

Рівночасно в Москві російський учений Павло Строєв* видав «Рукописи славянские и российские, принадлежащие Ивану Ник⟨итичу⟩ Царскому*. Разобраны и описаны Павлом Строевым». В книзі тій під н⟨оме⟩ром 486 описано збірник рукописний, писаний полууставом, з новішого часу, «4», карт⟨ок⟩ 536. Зміст сього збірника ось який:

К⟨артка⟩ 1. Книга о правдивой единости правовѣрных христіан церкви восточной, там же и против апостатов и о их лживой уніи. Милостію і помощію божією, благословеніем старших чрез іеромонаха Захарію Копыстенского* написано. Раздѣляется на три части, глав 40.

К⟨артка⟩ 218. Преподобнаго и блаженнаго отца Іоанна Вышенскаго писанье до Львова, къ братству*, рады вѣры и повсюду. На концѣ: Писася въ св. Афонстѣй горѣ въ монастыри Зографѣ.

К⟨артка⟩ 222. Честной и благоговѣйной старицѣ Домникіи*, Іоанн странник о господѣ радоватися и спасенія прагнет. На концѣ: Писано в монастырѣ въ Уневѣ, въ недѣлю цвѣтоносную.

К⟨артка⟩ 237. Боголюбивому брату ми, яже о Христѣ, отцу Іову*, въ скитѣ въ пустыни Марковой скитствующу, Іоанн грѣшный спасенія алчет. На концѣ: Писася въ Свѣтѣй горѣ, въ неже время и соборное посланіе, въ монастырѣ Зуграфѣ.

К⟨артка⟩ 239, об⟨орот⟩. Посланіе князю Михаилу Вишневецкому*.

К⟨артка⟩ 241. Писаніе, зовется Зачапка мудраго латынника съ глупым русином въ диспутацію, а по просту глаголющи въ гаданіе или бесѣду, вопрос и отвѣт, по сем отвѣт Скарзѣ* на два артикули въ книжках его (о отступленію греков и Руси от латинскаго костела, з друку выданной) именованных: Христофор инок русин*, во св. Афонстѣй горѣ странствуя.

К⟨артка⟩ 301, об⟨орот⟩. Краткословный отвѣт Феодула*, въ св. Афонстѣй горѣ странствующаго, против безбожнаго, лживаго, потварного и настоящаго вѣка погански, а не евангельски мудруючего писанія Петра Скарги.

К⟨артка⟩ 372, об⟨орот⟩. Благочестивому государю Василію княжати Острожскому* и всѣм православным христіаном Малой Россіи, так духовным, як свѣцким, от вышшаго стану до конечного, благодать, милость, мир и радость духа святаго во сердца ваша свыше ниспослатися вам от треипостаснаго божества, отца и сына и св. духа, Іоанн з Вышнѣ, мних от святыя Афонскія горы усердно желает.

К⟨артка⟩ 439. Велможным их милости паном, архіепископом Михаилу, Патѣю, Кирилу, Леонтію, Діонісію і Григорію*, съвыше память покаянія, страх геены и будущаго суда ниспослатися от всевидящаго ока троичнаго божества, отца и сына и св. духа, Іоанн мних с Вышнѣй, от св⟨ятой⟩ Афонской горы, усердно вам желает.

К⟨артка⟩ 519. Списаніе, зовется Позорище мысленное, составленное от инока въ пещерѣ горѣ сѣдящаго и себѣ внимающаго, преподобнаго и блажен-

наго отца кир Іоанна Вишенскаго от святыя Афонскія горы; съ власной рукописи єго переписано.

До сього змісту рукопису Строєв додав від себе слідуючу характерну увагу: «Рукопись очень примечательная; возражения папистам и униатам в начале XVII столетия, ныне слишком редки от истребления».

В р. 1860 опублікував крил(ошанин) Антін Петрушевич* в «Зоре галицкой яко альбуме»* «Житіе и жизнь преподобнаго отца нашего Іова, основателя скиту Манявского». Житіе се, написане «моногрѣшным іеромонахом Игнатіем з Любарова*, в то время жительствующим в сей святой обители скитской», найшов о. Петрушевич в рукописі монастиря василіанського в Підгірцях[1]*. В тім житії находяться ось які звістки про Івана Вишенського: «И въ то время пріял бяше от князя Василія на строєніе монастырь Дермань* Ісакій Святогорец*, иже послѣди єпископ поставлен бысть патріархом іерусалимским*; и сей молит к себѣ отца нашего (Іова) строєнія ради обща житіа, он же немогій отрещися, по совѣтом братіи своєй, оставльши на мѣсци своєм єдинаго от них дикеа и поучив отхождаше; и многим тамо на успѣх бысть, труждаася, помагая въ духовных же и телесных и въ друкарни; тогда охтаи* друковаху.

По сем возвратися въ свою обитель до Угорник*, и въ той час отец Іоан Вышенскій, друг єго от Святыя горы, прійде и пожив съ ними нѣколико время; потом оба съвѣщавшися жесточайшаго безмольвнаго житія желающе, вручает старѣишинство ученику своєму, іеродіакону Герасиму*, и отходит оттолѣ старец въ дальнюю пустыню яко 4 поприща»[2]*. І, розповівши далі, як Йов поселився в горах над Манявою* при потоці Баторсові, автор житія так пише далі: «Потом же Іоан Вышенскый, взявши отрока сыновьца єго Дмитра, иже бѣ вручил ему старец (то есть Йов), прііде, и пребысть и той с ним время немало; бяше бо и той зело любя безсловіе и свят бѣ мужь и трудолюбен, якоже и от многих слышится, и бысть их 4, единдушьно живущих».

---

[1] Другий список сього житія находиться в рукопису бібліотеки Оссолінських у Львові, ч<исло> 2180.

[2] Зоря галицкая яко альбум на год 1860. В Львове, с. 233.

Далі розказано про видіння, яке мав Йов, і про його постанову заложити там монастир, по чім слідують ось які слова:

«Іоан же Вышенскій, пожившн зде, паки отходит въ Святую гору, оставль при нем отрока єго, старцу же совѣтоваше и моляше и не отлучатися от гор сих и пустиня, ибо єсть, рече, прилично мѣсто спастися хотящим, єже и событься... И в то время преставися ексарха велйкаго θрону костантинопольскаго Гедіон Балабан*, єпископ львовскій»[1].

Замітимо вже тут, що отсе оповідання Гната з Любарова і вищенаведена згадка в «Совѣщаніи» з р. 1621 — се одинокі прямі свідоцтва сучасних про життя Івана Вишенського, які дійшли до нашого часу, принаймні досі більше нічого не удалося відкрити, крім того, що находимо в його власних творах.

Видання творів Івана Вишенського розпочинається тільки в 1865 році. За його життя ані опісля до того року не було видано нічого. В тім році опублікувала петербурзька Археографічна комісія в II томі видаваних нею «Актов Южной и Западной России»* «Четыре сочинения афонского монаха Иоанна из Вишни по поводу возникшей в Южной и Западной Руси унии, или соединения восточной православной церкви с западною римскою». Були се іменно:

1) Послание к князю Василию Острожскому и ко всем православным христианам в Малой России.

2) Послание афонского монаха Иоанна Вишенского ко всем православным жителям Юго-Западной Руси и Польско-Литовского королевства.

3) Послание афонского монаха Иоанна Вишенского к митрополиту и епископам Юго-Западной Руси, принявшим унию.

4) Сочинение монаха афонского Иоанна Вишенского о заблуждениях римской веры[2].

Твори ті (замічу, що писані титули їх не приналежать авторові, але видавцеві) комісія видала з рукопису імператорської Публічної бібліотеки в Петербурзі (сигн(атура) Q, отд. I, № 243), писаної, як каже редактор, «белорусским

[1] Зоря галицкая яко альбум на год 1860. В Львове, стор. 234, 235.

[2] Акты Южной и Западной России, изданные имп(ераторскою) Археографическою комиссиею. Петербург, 1865, т. II, стор. 205—270.

полууставом в конце XVII века, в 4-ку, на 203 листах». Із того, що подає про рукопис д. Житецький[1*], ми бачимо, що в нім находилося більше творів Івана Вишенського, котрих редактор (М. Костомаров*) чомусь не вважав потрібним видрукувати.

Після Костомарова головна заслуга в виданні творів Івана Вишенського припадає київському вченому, професорові духовної академії С. Голубєву, котрий в 1883 в прилозі до першого тому своєї монографії «Киевский митрополит Петр Могила* и его сподвижники, опыт исторического исследования. Киев, 1883», видав на стор. 67—145 «Два полемические западнорусские сочинения, направленные против книги Скарги «O jedności kościoła Bożego» начала XVII стол.», а іменно «Зачапку Христофора инока» і «Кратькословный отвѣт Феодула», котрих повні титули ми випісали вище з опису Строєва. «Оба приведенные сочинения,— замічає д. Голубєв[2],— заимствованы нами из рукописи Киев(ской) дух(овной) академии (по академ(ическому) каталогу знач(атся) под буквою R. N., 213); означенная же рукопись переписана с рукописного сборника, принадлежавшего Царскому».

З того самого рукопису (копії з рукопису Царського) проф. Голубєв в р. 1887 видав у сьомім томі першого відділу «Архива Юго-Западной России» дальших п'ять творів Івана Вишенського, а іменно (не показане Строєвим):1) «Обличение диавола миродержца и прелестных (sic!) лов его века сего, скоро погибающих, от совлекшагося с хитро уплетенных сетей его голяка и странника, ко другому будущему веку грядущему (sic!) учиненное, 2) Послание ко львовскому братству и прочим православным южноруссам, 3) Послание к старице Домникии, 4) Послание к Иову Княгиницкому, 5) Позорище мысленное, сочинение, написанное по поводу изданной в Львове в 1614 году книги о священстве Иоанна Златоустого»[3*].

В р. 1889 автор сеї розвідки видав в «Киевской старине», т. XXV, Приложения, стор. 21—36, вступ до збірки творів Івана Вишенського, котру зложив він сам під ось яким титулом: «Книжка Іоанна мниха Вишенскаго, от святыя

---

[1] «Киевская старина», 1890, т. XXIX, стор. 111.

[2] С. Голубев, Петр Могила, т. I. Приложения, стор. 153. 154.

[3] Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов. Часть первая, том VII. Киев, 1887, стор. 19—48.

афонскія горы в напоминаніе всѣх православных христіан. Братствам и всѣм благочестивым в Малой Россіи, в Коронѣ Полской жителствующим иноческаго чина общежителем, архимандритом и священноиноком, и честным монахом, и інокиням, всѣм сестрам нашим, и прочіим тщателем церковным, благодать господа нашего Ісуса Христа и люби бога отца и причастіе святого духа буди со всѣми вами. Аминь».

Вступ сей складається: 1) з переднього слова, що слідує безпосередньо за повищим титулом, 2) далі йде «Оглавленіе написаного в книжце сей Краткословіе», 3) «О чину прочитанія сего писанія», 4) «Ко прочитателю наєдинѣ сего писаня». Яко н⟨оме⟩р 5 видав я так же з того самого рукопису «Обличеніе діявола», друковане вже перед тим в «Архиве Юго-Западной России». Твори ті взяті були мною з рукописного збірника, писаного різними руками в XVII в. і бувшого власністю василіанського монастиря в Підгірцях (Плісниську). Дякуючи заходам сеньйора Ставропігії проф. д-ра І. Шараневича, збірник той зістав набутий на власність Інституту ставропігійського.

Вкінці в р. 1890 видав в «Киевской старине», т. XXIX, стор. 111—120, д. Житецький чотири не видані досі твори Івана Вишенського з того самого рукопису імп⟨ераторської⟩ Публ⟨ічної⟩ бібліотеки, з котрого в р. 1865 М. Костомаров видав був «Четыре послания». Іменно найшов д. Житецький (мабуть, по вказівках, яких достарчило видане мною «Оглавленіе») в тім рукописі ще слідуючі твори: 1) «О єретикох», 2) «Загадка философом латинским лядским, также и вслед тых погнавшимся, от лакомства прелестнаго, младенцем бѣлобрадым руским», 3) «Слѣд къ постыженію и изученію художества, приводящего къ царствующей безсмертной вѣчной правдѣ», 4) «Новина, или вѣсть о обрѣтеніи тѣла убитаго Варлаама, архіепископа Охридскаго, во градѣ Велицѣ за истинну пострадавшаго и въ рѣку, зовомую Вардар*, вверженнаго, како обрѣтен быст, и послѣди до Охрида треблаженное оно тѣло пренесеся; и нинѣ во мертвых, паче же в живых сущему, чюдо творит и воскресенія таинство и надежду будущаго вѣка проповѣдает, мира же и миродержца діавола обличает и въ конец посрамляет».

Ось і всі досі видані твори Івана Вишенського. Число їх виносить, вчисляючи більші і дрібніші, 19. Однако ж можемо сказати напевне, що се ще не все, написане нашим автором. Поминаючи згадане Строєвим «Посланіе князю Ми-

хаилу Вишневецкому», котрого якось не найшов Голубєв,— може, се була тільки передмова до «Позорища мысленного», адресована справді до сього князя,— сам Іван Вишенський в «Зачапцѣ» повідає, що післав на Русь свої «три цвѣточки», а іменно: 1) «Древо, зовомое разумное, философія не поганскаго учителя Аристотеля, але православных Петра и Павла», 2) «Церковцу; в которой о учтивости оное письмом коротко изображено єсть»; 3) «Маленькую пѣсенку церковную, которую зразумѣвши благоразумную мысль, от сладости николиже пѣти не престанешь»[1]. Сі «цвѣточки», мабуть, не доховалися до нашого часу.

Твори Івана Вишенського зараз по своїм першім появленні звернули на себе увагу вчених, особливо ж істориків, що занималися тими часами. І так Микола Костомаров у своїй монографії «Южная Русь в конце XVI века» користується чотирма посланіями Івана Вишенського як історичним документом, особливо для підмалювання того тла історичного, на котрім розігралася драма унії церковної, характеризує упадок церкви православної, бідний стан простого люду і особи головних уніатських діячів[2]. Другий великий історик Росії С. Соловйов* користується нашим писателем в подібний спосіб, приводячи його як доказ того, що православіе по заведенні унії ще не впало, але показало живу силу[3]. Історик церкви російської преосв(ященний) Макарій* досить подрібно оповідає зміст чотирьох посланій Вишенського і додає від себе тільки невеличкі замітки щодо різкості язика і многословного стилю сього автора[4]. Але з найбільшим ентузіазмом віднісся до нашого писателя П. О. Куліш* в першім томі своєї «Истории воссоединения Руси», поставляючи його трохи що не нарівні з пророками, подивляючи його «неподражаемый сарказм русина», і хоч називає язик його «странным и обветшалым», то все-таки любується «бурным потоком его красноречия» і називає вкінці нашого автора сіллю землі, одним із тих людей, котрих «всегда бывает мало, хотя свет держится ими»[5]. Оче-

[1] С. Голубев, Петр Могила, т. I, Приложения, стор. 74.

[2] Н. Костомаров, Исторические монографии и исследования, т. III, 203—209 (Спб., 1867).

[3] С. Соловьев, История России с древнейших времен, т. X, стор. 54—57.

[4] Преосв[ященный] Макарий, История русской церкви, т. X, стор. 295—301.

[5] П. А. Кулиш, История воссоединения Руси, т. I. С.-Петербург, 1874, стор. 289—319.

видна річ, що такий автор є для Куліша неоціненним історичним свідоцтвом, і він переписує в своїй книзі майже весь текст чотирьох посланій, вставляючи в нього місцями свої не коментарії, але доповнення, держані в такім самім дусі, як і посланія афонського аскета.

Як бачимо, історики українські і російські, користуючись in crudo[1] творами Вишенського, цілковито забули об одній речі: що се твори поперед усього л і т е р а т у р н і, а не документи історичні, що заким уживати їх до характеристики часу і відносин, треба би вперед піддати їх критиці історичній. Адже ж історики ті відразу могли побачити ось яку несуразність: сидить чоловік на Афоні, а пише про Русь і сам замічає, що на той час на Русі не був, коли діялося дещо з того, про що пише. Очевидно, першим ділом історика було би спитати: а відки ж він се знає? Від кого чув? Де вичитав? Які його джерела? Чи і оскільки ті джерела можна назвати вірними? Чи і оскільки його власні погляди, симпатії і антипатії вплинули на закаламучення первісного джерела? А тим часом жоден з істориків російських не завдав собі того питання, і відси-то походить, що широка публіка російська глядить нині на внутрішню історію Южної Русі з часів унії берестейської очима аскетичного писателя афонського з XVI в. Тільки одного Куліша пхнула його нелюбов до Костомарова до деяких критичних уваг, котрі, впрочім, не мали ніякого впливу на його користування текстом Івана Вишенського. І так на стор. 302—303 (нота) він показує, що Костомаров, цитуючи текст Івана Вишенського, подекуди фальшував його, т. е. вставляв в текст і приписував Вишенському такі слова і речення, котрих в тексті нема. Інтересна нота на стор. 298—299, де Куліш виказує суперечність між заголовком «Посланія ко князю Василію Острожскому» а дальшим текстом того посланія, в котрім говориться, що Костянтин Острозький «исчез и пропал и плода по себѣ не оставил». Се здивувало Куліша. «Последние слова представляются несообразными,— каже він. — Пишет человек к Острожскому и говорит о нем как о мертвом!» Куліш полишає сю несуразність без ближчого вияснення, а толкує собі її другою несуразністю: «Иоанн получал разновременно и от разных людей о князе Острожском известия словесные и письменные (відки се знає д. Куліш?). В одних Острожского называли Василием, в других Константином; в одних его хвалили,

[1] Неопрацьованими, необробленими, у сирому стані (*лат.*).— *Ред.*

хоть не совсем (?), в других прямо причисляли к тем, которые, по выражению народной песни, «пыють та гуляють, ляхом вырубають» (що се значить, то хіба бог його знає!). «Отпадение в латинство Януша Острожского* могли (?) смешать с отпадением Константина». Несуразність сього толкування в тім головно лежить, що, щоб вияснити собі першу суперечність, Куліш робить Івана Вишенського круглим незнайком в тодішніх ділах южноруських і, проте, не перестає користуватись його писаннями як перворядним документом історичним. Я вже й не говорю про те, що ані один із тих істориків не підніс питання про хронологію творів Івана Вишенського, хоч питання се дуже важне, бо особливо рік 1596 де в чому значно змінив обставини, так що цитування писань, повставших, напр., в перших роках XVII в. для обмалювання відносин православної Русі перед унією і наоборот, може довести до дуже фальшивих виводів. А історики російські робили се преспокійно.

Початок детальних, критичних студій над Іваном Вишенським вийшов від істориків літератури. Невеличку характеристику його полемічної діяльності находимо у Пипіна* в першім томі його «Истории славянских литератур» (стор. 334—335). «Монах афонський,— сказано там,— не ясніє й не хоче ясніти вченістю і риторичною штукою, але є у нього багато правдивої вимовності, що випливає з гарячого чуття і таланту. Це письменник старого напряму, як Курбський*, але хоч застаріла вченість, котру він одну признавав, не вистарчала вже для боротьби національної, то все-таки силою свого переконання і свого почуття національного мусив він чинити велике враження. Яко писатель подає він живі образки обичаєві, писані з оригінальною мішаниною строгого аскетизму монаха афонського і крепкого гумору народного».

Першу обширну статтю, спеціально посвячену Вишенському, находимо в «Подольских епархиальных ведомостях»*, 1875 р., № 15, 17, 18, 19, 20, 21, написану С. Л-вим*. Стаття та, на свій час вельми замітна, незвісна була проф. Сумцову[1]*, а і д. І. Житецький, мабуть, не читав її всієї, бо не зовсім вірно передає її зміст. Мавши при ласкавій помочі д. М. Коцюбинського можність познайомитися з сею працею, подаю тут її зміст трохи докладніше.

«Киевская старина»; 1885, т. XI, стор. 653.

В першім розділі автор не без певних недокладностей і суперечностей характеризує духовий стан Южної Русі при кінці XVI в. «Унія застала полудневo-західну Русь в таку пору, коли вона менше всього спосібна була видержати натиск вправлених до боротьби проповідників латинства і унії, учеників Лойоли»* (стор. 426). На Русі не було шкіл для підготовки людей, аж поки в р. 1580 (?) не засновано Острозької академії. «Не тільки простий народ, загалом світські люди, але й духовенство і навіть многі єрархи православні були люди невчені» (стор. 426). Автор приводить на се досить сумнівної вартості свідоцтво Курбського, котрий серед южноруського духовенства не міг найти таких, що могли б перекласти з грецького на церковнослов'янське, і свідоцтво митрополита київського Михайла Рагози, котрий, взиваючи до закладання братських шкіл, жалкував, що «вси человѣцы приложишася простому, несовершенному лядскому писанію, и сего ради въ различныя ереси впадоша» (стор. 427). Щоб сі слова показували таку велику темноту на Русі, як хоче показати автор, се ледве хто йому признає. Вкінці автор приводить одно справді важне свідоцтво Курбського про те, як дехто страшив тоді молодих людей, жадних науки, говорячи їм: «Не читайте книг многих! Вот этот от книг ум потерял, а вот этот в ересь впал» (стор. 427). Та сам же Курбський додає, що такі слова чув не в полуденній Русі, а «будучи въ русской землѣ, под державою московскаго государя». Значить, для обмальовки южноруських відносин і ся виписка зовсім не підходить.

Як контраст до сеї картини темноти автор підносить, що при кінці XVI в. бачимо в полудневій Русі загальний рух до просвіти. Закладаються школи, постає Острозька академія, в котрій буцімто «программа преподавания расширяется до размеров, превосходящих все учебные заведения в Польше» (стор. 428), що, очевидно, зовсім фантастичне, бо о програмі наук в Острозькій академії досі не маємо ніяких відомостей. Сама унія, по думці автора, «прискорила духове пробудження Русі» (стор. 426), та проте автор все-таки бачить в ній «акт насильственный» (430), прихильників унії вважає за знаряди єзуїтської інтриги, а твори їх, писані в обороні унії, по його думці, «писались на основании и под руководством наставников их иезуитов, и по своему характеру они малым чем отличаются от иезуитских» (431). Який такий був спеціальний характер єзуїтських писань і в чім похожі на них писання руських при-

хильників унії, автор не пояснює; з його викладу не видно навіть, чи (крім книжки Скарги «О jedności kościoła Bożego») він знає хоч одно з тих писань, з котрих деякі, як, напр., Потієва «Унія»*, безсуперечно належать по мові, ясності і простоті викладу до найкращих пам'ятників нашої полемічної літератури. Автор вбачає «мітку характеристику» всіх єзуїтських писань тогочасних в слідуючих, по-моєму, зовсім глупих словах: «Смешавши локуцию с диалектическими софизмами и придав к тому пронунциацию, на правоверных обращают, истину стараются разорить ораторскими штуками, похлебствуя папе своему, превозносся грозного, вельможного епископа, оружием препоясанного и полки воинов водящего, и хуля наших патриархов, убогих и нищих, смиренномудрием Христовым украшенных, между безбожными турками мученически терпящих» (431). І се має бути мітка характеристика писань такого Поссевіна*, Скарги або Беллярміна*!

Автор підносить далі коротко головні аргументи прихильників унії: теоретичні, т. є. властиво догматичні і історичні, зазначує вплив афонських монахів, котрі присилали Курбському і Острозькому деякі грецькі твори для полеміки з унією і з-поміж котрих вкінці виявився й руський полеміст Вишенський.

Біографічних даних про Вишенського автор не подає, покликаючись при обговоренні його життя на «Обзор русской духовной литературы» преосв(ященного) Філарета*, а для характеристики мови — на Куліша. Із самих посланій Вишенського автор вибирає звістки про пересилку тих посланій на Русь (492—493), догадується, що перейшов Вишенський на Афон «не много раньше появления его сочинений» (493), і то перейшов чи то задля переслідувань з боку латинників, чи, може, шукаючи джерела ліпшої освіти для боротьби з латинством. Далі розказано коротко історію Афону і його впливу на історію руської церкви (493—495), перечислено «чотири посланія» Вишенського, напечатані Костомаровим в «Актах», і виписано суд про них Костомарова (496). Сам автор думає, що Вишенський «замечательнейший полемист своего времени», і в нотці додає, що читав також «Позорище мысленное» Вишенського в рукописі Царського, та тут не розбирає його, бо воно до унії не відноситься (496).

В другім розділі автор розбирає погляд Вишенського на унію і полеміку з нею. Розбір його переважно догматич-

ний і церковно-історичний; автор надто різко висуває всюди своє православне становище, замало критично відноситься до аргументації православних, а аргументацію противників згори признає хибною. Починає з того, що «Вишенский, сам человек образованнейший по тому времени, в своих сочинениях высказывает отрицательный взгляд на западное образование» (497). По думці автора, не сам Вишенський так думав, і на доказ він приводить виписку з «Перестороги»*, котрої автор, львівський високоосвічений міщанин, нічого подібного не говорив, а власне писав: «И так то вельми много зашкодило паньству русскому, же не могли школ и наук посполитых росширяти и оных не фундовано; бо коли бы науку мѣли, тогды бы за невѣдомостию не пришли до таковыя погибели» (501). Чи се «отрицательное отношение» до західної науки?

Відтак автор переходить полеміку Вишенського точку за точкою, ширше зупиняється на питанні про уділ світських людей в ділах церкви (523—525), признаючи, що виклад Вишенського про цю точку, хоч в дусі православнім, не є такий глибокий і основний, як в «Апокрисисі» Бронського*. Ще подрібніше говорить автор о уділі східних, грецьких патріархів в ділах руської церкви (525—531), громадячи досить багато фактів на доказ того, що уділ той був благотворний і не мав на меті ніяких егоїстичних замислів, ніякого здирства, хоч і сам признає «продажность патриарших престолов, занятие их людьми недостойными и вмешательство восточных деспотов въ дела церковные» (530, прим.).

В третім розділі автор резюмує повість о чуді на Афоні при нападі латинян, вплетену Вишенським в його послання до єпископів-уніатів, не завдаючи собі питання, чи повість та є справді літературна власність Вишенського, чи ні? Інтересна тільки замітка про хронологію самого факту, розказаного в тій повісті (стор. 556—557), котру ми приведемо і розберемо в слідуючім розділі, при обговоренні того послання Вишенського.

Далі автор розбирає четверте послання Вишенського, напечатане в «Актах», о різницях між церквою східною і західною. Аналіз тих різниць у Вишенського, по думці автора, не глибокий і не всесторонній, опертий тільки на письмі святому (557); найбільше місця посвячує автор аргументації Вишенського против існування чистилища, в котре

вірять латиняни; тут автор наш прямо дає обширні виписки з Вишенського, не порівнюючи його аргументації з другими писателями церковними.

Два останні розділи своєї праці посвятив автор тим уступам в посланіях Вишенського, де той критикує хиби тодішньої православної церкви і подає ради, як ті хиби направити. «Полемических сочинений,— каже він справедливо,— мы имеем десятки из времен унии, и все они так или иначе отражают нападки католиков против православия. Вишенский составляет исключение из этой группы полемистов в том отношении, что он не только полемизирует с католиками и обличает беспорядки южнорусской церкви, но предлагает добрые советы для устранения указываемых беспорядков» (571—572). Автор розбирає зразу ті «беспорядки», підмічені Вишенським (деморалізацію ієрархії, упадок монастирів, симонію, до котрої вело польське право патронату, і пониження нижчого духовенства). Треба признати авторові певну безсторонність в тім, що він наводить також обширну виписку із Скарги (579—580, прим(ітка)), з котрої видно, що той упадок не був нічим спеціально руським, не був ділом польської інтриги, обчисленим на загладу православія на Русі, як тепер дехто думає, але що і в польській, латинській церкві появлялися в ту пору не менші «беспорядки». До хиб церкви зачислює автор за Вишенським також поганські вірування і звичаї простого народу (580, 582), далі хаос в обрядах церковних на Южній Русі, темноту духовенства, котре або зовсім занедбувалося, або залюбки вводило в руський обряд латинські та протестантські звичаї (606). Інтересна виписка з одного листа еп(ископа) Балабана до духовенства одного повіту Перемиської епархії, де той між іншим закидує духовенству, що воно «хватные дѣвки вѣнчает» (605, прим(ітка)), з чого можемо догадуватися, що несторівський звичай* («умыкываше дѣвиця у вод») існував в Перемиській епархії ще при кінці XVI в. Інтересно також, що, змалювавши образ того безладдя, в якім находилася тоді православна церков южноруська, автор сам від себе додав: «Таким образом, уния была неизбежным и естественным следствием такого порядка» (607). А на стор. 430 вона була ще «насильственным актом».

Кінчить автор свою розвідку загальними увагами о значенні творів Вишенського для сучасних (виписка із «Совѣтованія о благочестіи») і о їх вартості для нас. Вартість ту

вбачає автор ось у яких прикметах писань Вишенського: 1) н а р о д н і с т ь, т. є. знання народнього життя, виклад популярний і мова, звичайна розговорна мова того часу (612); 2) д р а м а т и з м, подібний до того, який бачимо у проповідях Кирила Туровського*,— він пливе з живої фантазії і гарячого чуття автора (612); аскетизм, котрий придавав би то особливу вагу тим творам серед суспільності, що потопала в розкошах і забавах (613). Хибами писань Вишенського автор уважає його роздразнений тон, не зовсім глибоку і основну подекуди аргументацію і множество запитань і викликів, котрі не можуть заступити аргументів.

Не годиться нам тут проминути критичної замітки проф. Голубєва про автора (або, як він думав, про авторів) виданих ним творів «Зачапка» і «Краткословный ответ». В р. 1878 він пише, збиваючи думку проф. Малишевського*, про тотожність Христофора, автора «Зачапки», з Христофором Філалетом-Бронським, автором «Апокрисиса»: «Независимо от высказанного нами предположения о протестантизме Филалета, подобному предположению противоречат как крайняя противоположность (?) научных познаний, так и несоизмеримость научных приемов того и другого автора»[1]. Жаль, що д. Голубєв не то вже не мотивує, але навіть не вияснює ближче, які се «крайнє противоположні» знання були у Бронського і Вишенського і чим именно наукова метода першого стоїть так безмірно вище другого, коли многі основні тези і виводи обох писателів — зовсім однакові (напр.) щодо автономізму церкви православної, щодо права світських овечок вмішуватися не тільки в адміністрацію, але і в рішення питань догматичних і т. д.[2]

В р. 1833 вийшла в Варшаві вельми замітна праця В. З. Завитневича* «Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв.». Оглядаючи критично давніші пам'ятники полеміки між латинянами і православними, автор посвятив також досить місця Вишенському. Именно на стор. 65—73

---

[1] С. Г о л у б е в, Петр Могила, т. I, Приложения, стор. 153.

[2] Лишаю тут на боці книжку Ф і л а р е т а «Обзор русской духовной литературы», котрий (ч. 1, стор. 175) також говорить про Вишенського, але, як виказав д. Житецький, говорить, мабуть, не бачивши і не читавши його творів («Киевская старина», 1890, т. XXIX, стор. 509).

він розбирає «Зачапку», далі на стор. 73—84 «Краткословный отвѣт», а на стор. 135—139 говорить о «Посланіях» Вишенського, виданих Костомаровим. Ті критичні уваги Завитневича становлять цінний причинок до літератури о Вишенськім. Щодо «Зачапки» і «Краткословного отвѣта», то Завитневич знав їх з видання Голубєва (первісно в «Трудах Киевской духовной академии» за 1878 г., месяцы апрель, май и июнь, Приложение, стор. 67—145, приложене опісля в тім самім друку до книги про П. Могилу). Щодо хронологічного порядку тих двох творів автор не вмів виробити собі ясного поняття. Зразу він догадується, що «Зачапка» була написана швидше, ніж «Краткословный отвѣт» (стор. 67), пізніше доказує можливість якраз противного здогаду (стор. 74—75), що «Краткословный отвѣт» був написаний вчасніше, а кінчить все-таки твердженням, що «Краткослóвный) отвѣт» «составляет прямое дополнение к «Зачапкѣ» (стор. 75). Властиву дату Завитневич силкується встановити тільки для одної «Зачапки» (стор. 68), хоч береться до того дуже несміло. З тексту сього твору він наводить тільки три хронологічні вказівки: берестейська унія є для автора «Зачапки» вже довершеним фактом, а про патріарха александрійського Мелетія* і про єпископа львівського Гедеона Балабана автор говорить як про небіжчиків, а звісно, що Мелетій умер 1601, а Балабан 1607 р. Дальших виводів із сих хронологічних даних Завитневич не робить. Щодо авторства «Зачапки», то Завитневич насамперед опрокидає за Голубєвим думку Малишевського, буцімто «Христофор-інок» був особою, тотожною з Христофором Філалетом (Бронським), автором «Апокрисиса». «Ті два автори дуже різняться між собою як з огляду на ерудицію, так і з огляду на спосіб наукового трактування предмета в своїх працях»,— пише Завитневич (стор. 77) і додає далі дуже вірно: «Далеко більше схожого мож найти між «Зачапкою» і «Посланіями» Івана Вишенського, також монаха із Святої гори: той сам різко сварливий тон, така ж безоглядна прихильність до православія, сполучена з завзятим, фанатичним ворогуванням з римо-католицькою церквою, ті самі ненаукові способи в мотивуванні думок, такий же спосіб доказування вищості слов'янської мови над латинською; одним словом, між сими двома літературними пам'ятниками багато є спільного, що дає підставу догадуватися близького духовного свояцтва їх авторів» (стор. 68). Як бачимо, Завитневич, загалом вельми осторожний у своїх

здогадах, не зважився прямо приписати «Зачапку» Вишенському, як се опісля зробив Сумцов.

Осторожність ся зробила йому досить комічну пакість при дискусії про авторство «Краткословного отвѣта». Завитневич наводить із тексту сього твору звістку про те, що автор його жив уперед в Луцьку, а твір свій писав на Афоні і що патріарх Мелетій удався особисто до нього з порученням прочитати і опрокинути книжку Скарги «O jedności kościoła Bożego», «вероятно считая его более подготовленным в научном отношении»,— ніж хто? Ніж автор «Зачапки», котра ще не була написана? Автор, очевидно, мав се на думці, коли свій розбір «Краткосл(овного) отвѣта» закінчив такою увагою, що «сравнительно более спокойный тон, стройное систематическое изложение, большая широта и глубина мысли ставят его выше «Зачапки» (стор. 78). Наскільки справедливий сей осуд, побачимо при детальнім розборі обох творів.

Розбираючи «Зачапку», Завитневич коротко наводить її зміст (стор. 69—71), а відтак, не входячи в ближчу дискусію порушених в ній тем, висказує свій суд, і то доволі острий. «Зачапка», по думці Завитневича, «далеко не доросла до книги Скарги з погляду наукового, та зате ні в чім не уступає їй з боку тенденційності». Варто б знати, що се за така велика науковість у Скарги, котра йде в парі з такою тенденційністю? Автор «Зачапки» безоглядно осуджує церков римську, а ідеалізує руську. Навіть такий закид Скарги, як той, що руське духовенство темне і невчене, автор «Зачапки» силкується замаскувати, «наївно мішаючи вихвалену в євангелії простоту сердечну з простотою духовою, т. е. неуцтвом». «Хоч і як остроумний був сей спосіб,— говорить іронічно Завитневич,— але ним можна було сяктак оправдати хіба неуцтво православних у світських науках. Але Скарга закидав їм щось далеко тяжчого, те, що вони нічого не тямлять в речах самої віри, що не розуміють навіть тої мови, котрою написані богослужебні книги. Тут уже автор «Зачапки» не має іншого способу випутатися, як тільки при помочі чорта: чорт, мовляв, не любить правди, а значить, не любить і єдино правдивої слов'янської мови і хапається її викоренити». Завитневич говорить, що такий погляд на неуцтво православних, мов на якусь особливу заслугу перед богом, був майже загальний в першій добі розвою західноруської полемічної літератури; його стрічаємо в «Краткословном отвѣтѣ» і в «Посланіях» Вишенського.

Зате інакше глядять на се діло автор «Перестороги», Мелетій Смотрицький*, Захарія Копистенський (стор. 72—73). І тут Завитневич з великої осторожності, щоб не приписати «Посланій», «Зачапки» і «Краткосл(овного) ответа» одному авторові, допустився грубої історичної неправди, признаючи загальним такий погляд на неуцтво у русинів, котрий міг бути властивий афонському аскетові (і то він, як побачимо далі, з часом змінив його), але ніяк не може бути приписаний загалові тодішніх русинів, що по більших і менших містах закладали братства, школи і друкарні, читали, перекладали книжки, спорились і радили над способами, як піднести свою освіту і вдоволити пекучим потребам часу.

В подібний спосіб розбирає Завитневич і «Краткословный ответ» (стор. 75—77), т. е. приводить коротко його зміст, сим разом порівнюючи трохи детальніше аргументи «Феодула» з аргументами Скарги. Взагалі Завитневич закидає і Феодулові тенденційність. Резюмуючи свій суд о тих обох творах, автор пише, що «наші автори, розкусуючи м'які кусники в книзі Скарги, побоялися взятися до кісток, не доторкаючись майже до історичної часті його книжки, де власне в цілій силі виступає його ерудиція» (стор. 78). Тільки пізніші полеміети взялись і за сю часть, додає далі автор, забуваючи, мабуть, про «Апокрисис», писаний, як побачимо далі, вчасніше від «Зачапки» і «Краткосл(овного) ответа».

Зовсім невірним мусимо назвати також міркування Завитневича про добрі боки таких творів, як «Зачапка» і «Краткосл(овный) ответ». Хоча в науковім погляді вони значно нижчі від книги Скарги, то сього не мож сказати, коли глядіти на них з такої точки погляду, чи були вони відповідні до осягнення тої цілі, для якої були призначені. Загальний рівень духового розвою тодішньої руської суспільності був іще такий низький, що всяка проба зробити на неї більш-менше значний вплив, виключно відзиваючись до думки, до інтелектуальних спосібностів духу, не могла числити на ніякий успіх. Книга Скарги не могла мати на православних особливо великого впливу не тільки тому, що вони пізнали тенденційність його аргументації, як, радше, тому, що думки, висказані в тій книзі, наскрізь противилися тим чуттям, які мав кожний західнорусин для всього латинського. Отим-то ясно, що кожний православний твір тим вірніше мусив осягати свою ціль, чим більше мав у собі

того, що могло розпалювати чуття ворожнечі і ненависті православних до латинян. А се власне в розібраних тут творах виступає з особливою силою. Наші полемісти, особливо автор «Зачапки», не зупиняються ні перед якими вираженнями, щоби показати римо-католицьку церков у темнім світлі. Про що б латинське він не зняв річ — чи про папу, чи про саму церкву римську, чи про латинську мудрість,— слово «чорт» з усіми його моральними прикметами майже не сходить у нього з язика. А православним тільки того й треба було. Не диво, могли вони міркувати по прочитанні «Зачапки», що Скарга пише так мудро і переконуючо: «адже через нього говорить сам чорт!» Простакуватий русин після того не вірив Скарзі ані одного слова, а то й не брався його читати. Завитневич додає, що полемісти руські писали так не навмисно, для викликання власне такого ефекту, але для того, що й самі так думали і почували. «Коли ви читаєте книгу Скарги, вам поневолі приходить у голову думка, що сей розумний і хитрий езуїт не раз, не два писав не те, про що сам був переконаний, а те, що вважав потрібним для викликання певного ефекту у певного роду читачів. Противно, в творах наших полемістів усе таке просте і натуральне, що про яке-небудь маскування тут і мови бути не може. З усього видно, що висказувані тут думки були не тільки продумані, але і відчуті авторами. Ви почуваєте, що дух негації і нетерпимості, котрий у «Зачапці» доходить не раз до повного фанатизму, виривається безпосередньо з груді самого автора. Певна річ, се мусило причинюватися до вбільшення впливу тих авторів на православних, тим більше, що оба автори їх жили на Афоні, котрий в очах руського народу завсігди окружений був авреолою святості. На жаль, оба ті твори чомусь не були друковані, що, певно, мусило стати на перешкоді їх розповсюдженню і вменшити їх практичне значення. Є навіть підстава думати, що вони дуже мало кому були звісні» (сторона 81—84).

Ми привели сей довгий уступ, у котрім Завитневич зложив здобутки своєї критичної думки про ті твори, і мусимо признати ті здобутки дуже баламутними. Лишаючи на боці кінцеве баламутство про те, чи мали вплив «Зачапка» і «Краткословный отвѣт», чи не мали, ми мусимо сказати, що автор зовсім невірно думає, буцімто в часі написання «Зачапки» і «Отвѣта» тільки такі твори були приступні русинам і могли до них промовити.

Досить прочитати сухі, документальні і важко писані давніші книги, такі як «Апокрисис» і «Книжица клирика Острожскаго» (Василя Суразького), щоб переконатися про фантастичність такої думки. Так само неправдою є, буцімто православні тодішні власне потребували тільки таких писань, де ганьбилося латину і розбуджувалося до неї ненависть. Можемо сказати зовсім противно, що друга половина XVI в. в Польщі була ще часом толеранції релігійної в порівнянні з тим, що пішло далі. Євлашевський* розказує типовий факт з часів короля Баторія*: «Кгды дисейший папеж Клеменс* еще кардиналом был у короля єго милости Стефана во Вилне, седилем у столу князя Балтромея Недызвицкого, каноника виленского, з преднейшими слугами (влохами) єго, тыє же се кгды доведели, жем євангелик, дивовались барзо, яко ме смел кнез каноник на обед свой взывати, а кгды им он предложил, же в нас з того жадна ненависть не быва и милуємо се яко з добрыми приятели, хвалили то влохи, мовечи, же ту бог живе, а ганили свои домовыи права и роднии неснаски»[1]. Се писав русин, і ми не маємо підстави думати, що й увесь загал русинів був так фанатично настроєний і так ненавидів латинян, як твердить Завитневич. Звісно, з часом се погіршилося. Вже при кінці XVI віку напасті і переслідування з боку латинян і вплив фанатичних проповідів та книжок єзуїтських відізвались і на русинах, а в XVII віці відстрашаючий приклад ненависті дає «Літос»* Петра Могили.

Та проте ще 1599 року львівський православний міщанин Юрій Рогатинець усправедливлюється перед віленським братством, що хоча удержує приязні зносини з Потієм, то все-таки держиться вірно православія. Що русини хоч і полемізували против лютеран та соцініан*, а проте удержували з ними приязні зносини, се факт загальнозвісний; князь Острозький посував сю прихильність до тої міри, що аріанам* Мотовилі і Бронському поручав вести полеміку з латинянами в обороні православія. Але той же Острозький дав у себе притулок професорові Краківської академії, «латинникові» Латосу*, противникові григоріанського календаря, котрий за те мусив покинути Краків. Чи оскільки справедливий є закид Завитневича спеціально щодо «Зачапки»,

[1] В. Антонович*, Дневник новгородского подсудка Феодора Евлашевского 1564—1604 года («Киевская старина», 1886, стор. 129—130).

«Отвѣта» і т. п., буцімто ті твори ширили фанатизм і ненависть до латинства, се побачимо далі при розборі сих творів.

«Посланіям» Вишенського присвятив Завитневич невеличку замітку (стор. 135—139). Він не розбирає їх зовсім, покликаючись на статтю С. Л-ва в «Подольских епархиальных ведомостях» 1875, а тільки висказує про них деякі загальні уваги. Як характерну їх особливість він підносить те, що вони «проняті якоюсь незвичайною моральною силою, котра виявляє в авторі сильно розбуджене релігійне чуття». І знов автор генералізує сей признак і навіть посувається до того, що ставить його як специфічний признак православних, що різнить їх від прихильників унії, котрі, мовляв, відзначалися повним релігійним індиферентизмом, вузьким егоїзмом і бажанням особистих користей та почестей (стор. 137—138). Що такий погляд односторонній і несправедливий, про се може переконатися кожний, хто прочитає писання такого Потія або Рутського*, писання, подиктовані гарячим духом релігійним, любвою до людей, а іноді й щирим руським патріотизмом*.

Ми задержалися трохи довше при увагах Завитневича, раз, тому, що книжка його у нас досі мало звісна, а подруге, тому, що при всій недостаточності здобутків, він усетаки перший показав дорогу, котрою треба йти до ліпших здобутків, а тою дорогою є детальний розбір кожного поодинокого твору даного автора в зв'язку з усією сучасною літературою і зі станом тодішньої суспільності. Дуже жаль, що ті, котрі пізніше робили на тім полі, не пішли за його вказівкою.

З початком 1885 року появилися в «Киевской старине» дві праці харківського проф. Сумцова, дотикаючі нашого автора, а іменно, в январській книжці «Характеристика южнорусской литературы XVII в.» (стор. 1—18), а в апрельській — монографія «Иоанн Вышенский, южнорусский полемист начала XVII ст.» (стор. 649—677). В першій з цих праць Сумцов тільки при нагоді доторкається Вишенського, ставлячи його далеко нижче Бронського в науковім погляді, але зате значно вище «по ясности изложения и простоте языка». Інтересно, що в тій статті д. Сумцов уважає ще Христофора, автора «Зачапки», і Феодула, автора «Краткословного отвѣта», двома осібними писателями, окремими від Івана Вишенського, причім безпідставно твердить, що южноруська література полемічна почалась при кінці XVI в. «небольшими и суровыми сочинениями» вроді «За-

чапки» і «Краткословного отвѣта»[1], хоч добре знає, що 1597 р. вийшов «Апокрисис», а з слів Голубєва (Петр Могила, I, Приложения, стор. 153) міг знати, що «Зачапка» і «Краткословный отвѣт» належать именно до перших літ XVII в.

Далеко вартнішою являється монографія проф. Сумцова про Вишенського в тім самім томі «Киевской старины». Щоправда, і ся стаття не свобідна від похибок та недокладностей. І так звісну нам точку «Совѣщанія» о визові Івана Вишенського з Афона в 1621 р. Сумцов називає ухвалою собору, хоч такою вона не була. Особливо слабе у д. Сумцова розуміння язика нашого автора, властиво слів польських і червоноруських, котрих він часто уживає. Слабою також являється загалом характеристика Івана Вишенського[2]. Та проте годі заперечити, що проф. Сумцов дав нам перший систематичний огляд того, що досі зроблено було про Вишенського, подав спис звісних тоді його творів (хоч черпав подекуди з других рук і не заглянув, напр., до Строєва «Описания рукописей Царского»!) і збагатив той спис «Зачапкою», котру більш рішуче, ніж Завитневич, віндикував Ів. Вишенському. Зовсім вірно вказав він на те, що головну часть даних для біографії і характеристики нашого писателя треба черпати з його власних творів, але проба, яку сам Сумцов зробив в тім напрямі, не вийшла вдачна. Він занедбав зовсім хронологію, не покористувався навіть вірною заміткою Голубєва щодо часу написання «Зачапки», а в другій половині своєї монографії пішов за слідами Костомарова, Куліша і др., компонуючи з повириваних місць із творів Вишенського та своїх власних уваг характеристику його поглядів церковних, суспільних і язикових.

У нас, в Галичині, досі тільки проф. Ом. Огоновський* в своїй «Історії літератури руської, ч. 1» присвятив Вишенському кілька уваг, держачися головно згаданої вже монографії Сумцова в «Киевской старине» 1885 р. Годиться зазначити, що в своїй «Хрестоматії староруській» (Львів, 1881) проф. Огоновський ще не узглядннв Вишенського. В «Історії літератури руської» проф. Огоновський зачислює

---

[1] «Киевская старина», 1885, т. XI, стор. 8.

[2] Похибки язикові в статті Сумцова виказав я в своїй статті про Івана Вишенського—«Киевская старина», 1889, т. XXV, Приложение, стор. 26; критику характеристики Вишенського у Сумцова гл<яди> в статті Житецького, «Киевская старина», 1890, т. XXIX, с. 510—511.

Вишенського до таких мужів, «що силою волі та громом слова потрясають земляків, запаморочених своїм перозумом і чужою кормигою, що кличуть-покликають їх до життя нового, до реформи життя суспільного і народного» (стор. 39). Про життя Вишенського проф. Огоновський подає тільки те, що він родився в Вишні і, «мабуть, при кінці XVI віку найшов захист против невзгодин часу на горі Афонській в Болгарії» (!). Відси посилав він южноруському народові, панам і епископам свої славні посланія, що вважаються справді перлами в тодішній літературі церковній(?). Іноді вертав з Афона на Україну (?), щоби живим словом спонукати земляків до життя нового. Він бував у свого приятеля Йова Княгиницького, що заснував у Галичині скит Манявський, але Афон приманював його опять до себе, де чернець-патріот молився за нещасну Русь і в її хосен списував свої «посланія» (стор. 139, 140). Далі згадує проф. Огоновський, за Сумцовим, про фіктивний київський собор 1621 р., що буцімто рішив завізвати Вишенського на Русь, і на тім кінчається його дані про нашого автора. Як бачимо, в них проф. Огоновський не вийшов поза те, що подав Сумцов. Далі він вичислює чотири «Посланія», висказує за Сумцовим здогадку, що Вишенському треба приписати «Зачапку», і згадує загально про «деякі інші письма меншої ваги», о котрих «трудно рішуче сказати, чи автором їх є дійсно сей славний чернець-грамотій» (141). Далі подає проф. Огоновський коротеньку характеристику Вишенського, згадуючи про гарячий патріотизм, щиро український юмор (сміх крізь сльози), про те, що він «любить народні святощі і радить духовенству проповідати слово боже в мові живій, однак же не позволяє грамотіям євангеліє і апостол перекладати на мову народну» (141). Згадавши далі про апологію мови церковнослов'янської і нехіть Вишенського до західноєвропейської науки, проф. Огоновський додає, що він «не любить народних звичаїв та обичаїв (?) з прикметами поганськими і покликує до земляків, щоби позбулись коляд, щедрівок та й інших народних обрядів і забав» (142). Інтересно б знати, які се народні святощі любив Вишенський, коли мові народній признавав місце хіба в усній проповіді, а повставав против звичаям народним. Подавши пару виписок із творів Вишенського, проф. Огоновський кінчить свою статейку про сього писателя ось якими словами: «Так, отже, сей чернець «в чоботищах невитертих» був незвичайним явищем в тодішній жизні су-

спільній. Хоч він не знав науки схоластичної, то силою віри і природним умом взріс справді в велета, супротив котрого сучасні книжники явились покотигорошком» (143). Дуже жаль, що брак місця і часу не позволив проф. Огоновському хоч трохи умотивувати сей ентузіастичний осуд, котрий без того приходиться вважати радше риторичною фразою, ніж випливом дійсного зглублення автора і сучасної йому літератури. Хоч як би ми високо ставили Вишенського (звісно, в деяких боках його писань), то все такі писателі, як Бронський, Потій, автор «Перестороги», Копистенський та Смотрицький покотигорошками супроти нього не покажуться.

В р. 1889 в XXV томі «Киевской старины» опублікована була стаття автора сеї розвідки* п<ід> з<аголовком> «Иоанн Вишенский (Новые данные для оценки его литературной и общественной деятельности)». Нав'язуючи до фактичного скелету статті Сумцова, я стрібував в початку дати загальну характеристику Івана Вишенського як писателя і діяча суспільного на тлі того часу, а далі на підставі звісних давніше творів і тих, котрі я відкрив в рукописі Підгорецького монастиря (вони були враз з моїм вступом видані в «Приложении» до тої самої книжки «Киевской старины», стор. 21—36), я трібував побільшити число фактичних і хронологічних даних до біографії нашого писателя. На підставі «Оглавления» «Книжки» Івана Вишенського, виданого мною з рукопису підгорецького, я міг 1) сконстатувати, що надруковане в «Актах Южной и Западной России» «Посланіе» Вишенського до кн. Василя Острозького є властиво механічно зліплене з двох окремих творів, з котрих один має напис: «Писаніе до князя Василія и всѣх православних христіан, ознаймуючи, як восточное вѣры вѣрніи на опоцѣ или на камени вѣры Петровы неподвижно и непрелестно стоят, и врата адова их одолѣти никакоже не могут, прочіи ж вси отпали въ прелесть, заблудили и вь адѣ адовыми враты затворени суть, в нем же и погреб невѣрію папы рымскаго и ему послѣдующих», а друге — «Порада, како да ся очистит церков Христова, заплюгавленная лживыми пастыри и нечестным житіем оных и всѣх им послѣдующих, и котрій смрад поганскій въ злонравствѣ ся в християнех..., зедно ж о поруганію иноческаго чина от свѣтских и мирскаго житія человѣк, и что есть таинство иноческаго образа... лѣпоутварія и прочя»; се відкриття вияснює дуже натуральним способом «недоумение» д. Куліша, про котре ми вище

згадували; 2) сконстатувати, що не тільки «Зачапка», але і «Краткословный отвѣт» належать, без сумніву, до Івана Вишенського, а то для того, що при кінці «Краткословного отвѣта» находиться в формі post scriptum[1] статейка «О чину прочитанія сего писанія», котра в рукописі підгорецькім находиться у вступі яко безперечний твір Вишенського. Дальше я стрібував у своїй статті доторкнутися питання про хронологію творів Вишенського, хоч для браку матеріалів до жодних важніших результатів не дійшов. Та все-таки, помимо численних недокладностей і помилок тої статті, критик її д. Житецький називає мою характеристику Івана Вишенського «мастерски набросанной» і хоч справедливо закидає нетрафне порівняння Вишенського з Гуттеном*, то все-таки признає, що моя характеристика сього писателя була «наиболее остроумной, тонкой и наименее фантастической»[2].

Остання щодо часу і, безперечно, найосновніша з усіх дотеперішніх праць про Ів. Вишенського се видана в юньській книжці «Киевской старины» 1890 р. (т. XXIX, стор. 494—532) стаття І. П. Житецького «Литературная деятельность Иоанна Вишенского». Ми вже кілька разів приводили уступи з тої статті і мали нагоду підносити старанність автора в збиранні матеріалів і бистроту його критичних судів. Стаття його розпадається на дві часті, з котрих особливо перша часть дуже гарно свідчить о добрій науковій методі автора і о опануванні широко порозкиданих джерел до історії того часу, коли жив Вишенський. Автор зразу зводить докупи всі фактичні дані про життя Вишенського, резюмуючи те, що здобуто дотеперішніми дослідами, і видобуваючи досить много нового з творів Вишенського. Критичний розбір тих даних ми подамо в II розділі нашої праці, де будемо говорити про життя Вишенського. Д<обродій> Житецький старається до поодиноких моментів в житті Вишенського нав'язувати й поодинокі його твори, визискуючи і тут дані, які находяться в самих творах, так що, скінчивши огляд життеписних даних, він подає (стор. 504, нота) звід творів Вишенського в хронологічнім порядку.

Ось в якім ряді хронологічнім укладає д. Житецький твори нашого писателя:

I. Твори 1588—1596 рр.

---

[1] Після написаного (приписка до листа) *(лат.)*.— *Ред.*

[2] «Киевская старина», 1890, т. XXIX, стор. 511, 512.

1. Послание старице Домникии.
2. О заблуждениях римской веры.
3. Послание до всех обще.

II. Твори 1597—1600 рр.

4. Послание Острожскому.
5. Послание митрополиту и епископам.
6. Краткословный ответ Феодула.

До сеї доби, а в усякім разі не пізніше 1607—1608 рр., відносить д. Житецький також:

7. Обличение диавола.
8. О еретиках.
9. Загадку философам.
10. След краткий.
11. Новину, а також передмови до збірки творів, опубліковані мною.

III. Твори 1607—1614 рр.

12. Зачапка мудрого латинника.
13. Послание братству львовскому.
14. Письмо Иову Княгиницкому.
15. Позорище мысленное.

Та жаль, що д. Житецький ані одним словом не мотивує сього хронологічного порядку творів Вишенського. Надіємось, що читатель, прослідивши наш детальний розбір творів у слідуючім розділі, переконається, що сей розпорядок в цілості зовсім арбітральний і ні на чім не оснований, а і в подробицях тільки декуди дасться удержати.

Та все-таки звід хронологічний д. Житецького ми мусимо вважати першою пробою розкладу цілої маси творів Вишенського по лінії його розвою, першою підвалиною до справді наукової і критичної студії над тими творами в зв'язку з життям автора і окружаючими його обставинами.

Другий важний крок, зроблений д. Житецьким, се проба означити відносини між собою тих рукописів, в котрих нам заховалися твори Вишенського. Досі на се питання ніхто не звернув уваги, хоч воно досить важне, особливо при оцінюванні язика писателя. Проф. Голубєв 1883 і 1887 р. писав про рукопис Царського, зглядно про його копію, що находиться в Київській духовній академії: «К сожалению, поименованные списки нельзя назвать безукоризненными. Сборник Царского, как можно думать, писал великорусс, для которого некоторые западнорусские слова были непо-

нятны, вследствие чего, копируя их, он допускал ошибки»[1]. Заслугою д. Житецького є, що, покористувавшись тими увагами проф. Голубєва, моїм описом рукопису підгорецького і власним оглядом рукопису імп<ераторської> Публ<ічної> бібліотеки, старався ввести певну їх класифікацію, хоч і тут з його виводами нам прийдеться поспорити.

Кінчиться перша часть статті д. Житецького старанним оглядом усього того, що досі зроблено про Вишенського в російській науці історичній. З огляду сього ми привели важніші уступи дослівно, то й не будемо о нім більше говорити. Натомість друга часть статті д. Житецького, в котрій він старається дати характеристику суспільних поглядів Вишенського, різко різниться від першої з погляду на ясність викладу і на методу наукову. Д<обродій> Житецький, сам якось того не почуваючи, пішов тут знов утоптаною стежкою Костомарова, Куліша і др., т. є. мозаїку виписок з Вишенського зліпив своїми догадами (не раз досить фантастичними) і своїми поглядами і подав за характеристику Вишенського, занедбавши те, що при характеристиці головне,— внутрішню діалектику розвою. Характеристика вийшла і млиста, і ненаукова.

Отсе і все, що зроблено досі для пізнання Вишенського. Хоч і як сього мало, а властиво, хоч як мало позитивних здобутків сеї роботи, то все-таки ми можемо сказати, що Іванові Вишенському, забутому від 1621 року, случайно тільки уцілівшому до наших часів і викопаному з пилу бібліотек, пощастилося, як мало котрому з наших давніх писателів. Скільки ж то їх — і зовсім не маловажних — дожидається іще хоч такого оброблення, яке випало на долю Вишенському!

Про план отсеї нашої роботи, здається, не треба би вже й говорити по так довгім вступі. Скажемо тільки одно. Бажаючи охоронитися від помилок дотеперішніх праць, котрі грішили загальним характеризуванням писателя без попереднього детального розбору його творів, ми вибрали дорогу противну, індуктивну. Подавши бібліографічний огляд того, що досі зроблено для вивчення і оцінки нашого писателя, ми в розділі II перейдемо до детального, критичного розбору його творів, уставлюючи їх в порядку хроно-

[1] С. Голубев. Петр Могила, т. I. Приложения, стор. 153—154, а також «Архив Юго-Западной России», ч. 1, т. VII, стор. XII—XIII.

логічнім, котрий тут же будемо мотивувати. Тільки пройшовши за чергою всі твори і вибравши з них усе, що може придатися для характеристики Івана Вишенського яко чоловіка, писателя і полеміста, ми стрібуємо в розділі III звести се все докупи, подати по змозі фактичну і повну його біографію і характеристику.

На закінчення сього розділу лишається нам іще сказати кілька слів про рукописи, в котрих збереглися твори нашого автора, і про їх взаємні відносини. Рукописів тих є три, а то: 1) рукопис Царського, котрий разом з усією колекцією його рукописів находиться в посіданні сім'ї гр<афа> Уварова*; його новіша копія є в бібліотеці Київської духовної академії; 2) рукопис імп<ераторської> Публічної бібліотеки в Петербурзі; 3) рукопис підгорецький, нині власність інституту Ставропігійського. Рукопис імпер<аторської> публ<ічної> бібліотеки давніше був власністю архангельської бібліотеки, а відси дістався в початку XIX в. до збірки старих книг і рукописів графа Хв. А. Толстого*. В описі рукописів Толстого, зладженім в р. 1825 Калайдовичем* і Строєвим, сей рукопис згаданий на стор. 525 під н<оме>ром 398, де про нього сказано ось що: «Обличения на латин и униатов, составленные из посланий святогорского монаха Иоанна к Острожскому князю Василию, митрополиту Михаилу, епископам Потею, Кириллу, Леонтию, Дионисию и Григорию, и из возражений Леонтия, иеродиакона киево-печерского монастыря*, обнародованных 1608 г. в Киеве»[1].

В описі тім, як бачимо, ім'я Вишенського не названо. Замічу тут, що стаття київського іеродиякона Леонтія «О заблуждениях латинских» опублікована була Костомаровим в тім самім томі «Актов Южной и Западной России», де були видані й «Четыре послания Иоанна из Вишни», і то безпосередньо за ними. А твердження сього рукопису про те, що праця Леонтія була в Києві друкована, являється правдивою загадкою; про ніяке видання звісної нам полемічної статті Леонтія бібліографи не знають.

Про зміст тих рукописів дасть виображення слідуюча порівнююча табличка:

---

[1] К. Калайдович и П. Строев, Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке гр. Ф. Андр. Толстого. Москва, 1825, стр. 525.

Рук⟨опис⟩ Імп⟨ераторської⟩ Публ⟨ічної⟩ бібл⟨іотеки⟩	Рукоп⟨ис⟩ підгорецький	Рукоп⟨ис⟩ Царського (київський)
1) (?) 2) (?) 3) (?) 4) (?) 5) Обличеніе 6) Посланіе до кн. Василія 7) Порада (разом з попередніми) 8) Посланіе ко всѣм 9) Посланіе къ митр⟨ополиту⟩ 10) О заблужденіях римских 11) О еретикох 12) Загадка философом 13) Слѣд краткій 14) Новина	1) Книжка Ів⟨ана⟩ Виш⟨енського⟩ (передмова) 2) Оглавленіе 3) О чину прочитанія 4) Ко прочитателю 5) Обличеніе діявола 6) Писаніе до кн. Василія 7) Порада 8) Писаніе до всѣх обще 9) Писаніе к епископом (Решта відерта)	1) — 2) — 3) О чину прочит⟨анія⟩ (post scriptum до но̃мера 20) 4) — 5) Обличеніе діявола 6) Благоч⟨естивому⟩ Василію 7) Порада (?) 8) — 9) Вельможным єпис⟨опам⟩ (10—14) 15) К братству ставр⟨опігіальному⟩ 16) Старицѣ Домникіи 17) Брату Іову 18) Михаилу Вишневецкому 19) Зачапка 20) Краткосл⟨овный⟩ отвѣт 21) Позорище мысленное.

З повищої таблички видно, що рукописні збірки творів Івана Вишенського розпадаються на дві групи. До першої групи належить рукопис петербурзький і рукопис підгорецький. З сього, що каже д. Житецький, виходило би, що зміст їх первісно був зовсім ідентичний. В рукопис петербурзький, по словам д. Житецького, «вошли: «Обличение диавола» и все то, что извлечено г. Мироном из подгорецкой рукописи, четыре послания Иоанна, напечатанные в «Актах», четыре небольших сочинения («О еретикох», «След краткий», «Загадка» и «Новина»)»[1]. Але на іншім місці д. Житецький каже, що перших двох карток в рукописі не стає[2], значить, не знаємо, чи коротенькі вступні статті находяться в нім, чи ні.

Заходить питання, в якім відношенні до себе стоять ті рукописи: чи котрий-небудь з них є оригіналом, чи оба ко-

[1] «Киевская старина», т. XXIX, стор. 505.
[2] I b i d e m (там же.— *лат.*, *ред.*), Приложение, III.

пії, а коли копії, то чи оба переписані з якогось третього, старшого рукопису, чи один переписаний з другого, і котрий з котрого? Щодо першого питання, то, мабуть, ані речі не може бути про те, щоби в котрім-небудь рукописі дохований нам автограф Івана Вишенського. З його власних слів можемо догадуватися, що не був він каліграфом і посилав свої твори в такім виді, що для широкого вжитку їх треба було зараз переписувати. Посилаючи свою «Книжку», або «термину», він пише: «Сію же термину н а ч и с т о п р е в е д ш и і иншим всѣм знати о том дайте»[1]. Впрочім, рукопис петербурзький і рукопис Царського вже для того не можуть бути автографами Вишенського, що вони — збірки різних творів (Копистенського, печерського архімандрита Леонтія), значить, переписувані кимсь іншим. Найскорше ще міг би бути автографом рукопис підгорецький. Нині «Книжка» Вишенського в тім рукописі є, щоправда, також частиною більшого рукописного збірника і оправлена була разом з іншими вже десь в половині XVIII в., але первісно вона становила осібну цілість. В «реєстрах» монастиря Підгорецького від р. 1699 до 1731 ми стрічаємо її, записану яко осібну книжку п<ід> з<аголовком> «Книжка писанная ѣн октаво (се мала 8-ка звичайного паперу) о исправленіи церковном и обличеніи діавола». Книжечка ся була пильно читана і значно ушкодилась, кінцева її часть (почавши від другої половини «Посланія къ єпископом») зовсім затратилась, відірвався також лист титуловий, котрого нині нема. Мусив він, однако ж, існувати ще тоді, коли оправлювано сей рукопис в одну цілість з другими, бо чиясь новіша рука на чистім обороті останньої карти попереднього рукопису переписала старий титул «Книжки». Припущенню о тім, що в тім рукописі маємо автограф Вишенського, не противилось би й те, що одна часть рукопису писана полууставом і навіть з оздобами, а друга досить недбалою скорописсю. Припущенню такому противиться рішуче тільки одна обставина, а іменно та, що текст сього рукопису так само недокладний і багатий на похибки і пропуски, як і тексти других рукописів.

Відносини рукопису петербурзького до підгорецького д. Житецький представляє якось неясно. По його думці, «подгорецкая рукопись — список с той же самой первона-

[1] I b i d e m, т. XXV, Приложение, стор. 28.

чальной рукописи, текст которой сохранился в Публ<ичной> библ<иотеке>»[1]. Що се значить? Чи підгорецький рукопис є копія з петербурзького, чи оба походять з третього, спільного джерела? Д<обродій> Житецький не ставить сього питання виразно. Йому хотілось би пощось віндикувати старшинство для рукопису петербурзького, і для того він творить собі дві зовсім фантастичні гіпотези, а іменно, що «пèрвое собрание сочинений Вишенского м о г л о б ы т ь сделано и самим Леонтием, присоединившим к книжкам Вишенского свои размышления, или переписчиком сочинений того и другого в 1608 г., а м о ж е т б ы т ь немногим позже[2]. «Warum in die Ferne schweifen?»[3]— сказали б ми д. Житецькому. Пощо губитися в догадках, коли ми маємо безсумнівне свідоцтво, що «первое собрание сочинений Вишенского», те саме, що лежить в основі рукопису петербурзького і підгорецького, зробив сам Вишенський, і то не на Україні, а на Афоні! Друга гіпотеза д. Житецького дотикає язика; він твердить, і то рішуче, що перепищик підгорецького рукопису «привнес в нее особенности галицкорусского говора»[4]. Про сю гіпотезу, котру, впрочім, д. Житецький не підпер ані одним аргументом, ми скажемо дещо в III розділі, де подамо також коротку характеристику язика Івана Вишенського[5].

Порівнюючи текст рукопису підгорецького з текстом петербурзьким, друкованим в «Актах», я виписав множество варіантів, котрими різняться оба тексти. З варіантів тих[6] бачимо, що рукопис підгорецький в многих разах має повніший і ліпше захований текст оригіналу, ніж петербурзький, а зате в інших разах являє значні пропуски там, де петербурзький має текст повний, або переставляє поодинокі

---

[1] «Киевская старина», т. XXIX, стор. 506.

[2] «Киевская старина», т. XXIX, стор. 505.

[3] Навіщо так далеко літати? *(нім.).— Ред.*

[4] I b i d e m, стор. 506, 507.

[5] Замічу тут іще, що на підставі мого опису д. Житецький говорить таке, що мені й не снилося. І так, напр., він каже, що у перепищика підгорецького рукопису «не хватило терпения переписать всю рукопись, и он бросил свое дело на половине», коли тим часом я («К<иевская> с<тарина>», XXV, Прил<ожение>, 22) замітив тільки, що рукописові «не стає кінця», т. е., що він затратився. Так само твердить д. Житецький, що рукопис підгорецький 1623 р. був власністю Петра Могили, і покликується на мій опис, де про се нема ані слова.

[6] Часть їх опублікована в «Киевской старине», т. XXV, Прилож<ение>, стор. 24—26.

речення або їх часті. З сього слідувало б припустити, або що оба рукописи походять з одного джерела, але перепищики обох писали не дуже совісно і відносилися до оригіналу досить свобідно, або, що більше правдоподібне, що оба наші рукописи походять з двох осібних джерел, котрі виплили з джерела спільного, т. є., що оригінал Вишенського перейшов аж через три руки, поки дійшов до нас. Се, впрочім, не було би нічого дивного ані нечуваного, противно, свідчило би про значну популярність творів Вишенського в першій половині XVIII в. Може бути, що підгорецький рукопис писав той самий «многогрѣшный и недостойный раб іеромонах Климентій Канчузкій», котрий «в обители святого спаса року божія 1661» переписав «Книгу души нарицаемую злото», що також була власністю монастиря Підгорецького і нині находиться оправлена разом з книжкою Івана Вишенського.

Рукопис Царського належить до іншої групи. Від першої групи вона відрізняється особливо тим, що містить в собі псевдонімні твори Вишенського і його пізніші писання від 1606 до 1614. З творів першої групи взято тільки «Посланіе до кн. Василя Острозького» (інтересно би знати, чи з пришитою до нього «Порадою», чи ні?), «Посланіе к утекшим от православія єпископом» і маленьку статейку «О чину прочитанія сего писаня», долучену яко post scriptum до «Краткословного отвѣта». Д<обродій> Житецький догадується, що се, може, копія (зроблена великорусом) із збірника творів Вишенського, котрий міг знаходитись у Захарії Копистенського. Нам здається догадка ся ні на чім не опертою. Правда, Копистенський знав особисто Йова Княгиницького і якийсь час жив з ним разом в пустині Марковій[1], а по його смерті згадав про нього в своїй «Палінодії» як про святого, як про доказ жизненності і святості православної церкви[2]; значить, дуже правдоподібно, що він або знав особисто і Івана Вишенського, або багато чув про нього, але про існування якого-небудь збірника творів Вишенського у Копистенського ми нічого не знаємо, противно, можемо припустити, що жадного такого збірника у нього не було, бо в такім разі він був би хоч що-небудь зацитував із них або хоч згадав про них у своїй «Палінодії», де нацитовано цілу бібліотеку книг і рукописів. Нам здається, що

[1] «Зоря галицкая яко альбум», стор. 238.
[2] «Русская историческая библиотека», т. IV, стор. 856.

поки не будемо мати бодай докладнішого опису рукопису Царського, ніж той, який є у Строєва,— а що він недокладний, се видно хоч би з того, що він пропустив один твір Вишенського, «Обличеніе діявола», котрий в рукописі находився, а подав один, «Посланіе Вишневецкому»,котрого, мабуть, не було,— поти годі що-небудь рішуче говорити о повстанні того рукопису. Навіть те, що говорить д. Голубєв про перепищика-великоруса, видається нам не зовсім певним: в тексті творів Вишенського, надрукованім д. Голубєвим після того рукопису, таких особливих великорусизмів ми не бачимо, а помилки такі, які виказує д. Голубєв («Архив Юго-Западной России», ч. 1, т. VII, стор. XIII), міг поповнити перший-ліпший малописьменний або недбалий перепищик, а не конче великорус. А сам факт, щоб великоруси переписували твори Івана Вишенського, писателя так різко малоруського навіть по поглядам церковним, видається нам дуже не подібним до правди.

II

ТВОРИ ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО

Докладний критичний розбір творів Вишенського представляє нині велику трудність, а особливо ві Львові, де не існують або не доступні ті давні видання, книги та рукописні збірники, котрі могли служити лектурою для нашого автора і могли впливати на нього як взірці літературні. Ми не сумніваємось, що, маючи під рукою ті речі, ми могли би вияснити багато подробиць, котрі тепер, за недостачею матеріалів, мусять лишитися невиясненими або навіть не зазначеними, та все-таки думаємо, що помимо всяких труднощів до такого розбору конче треба взятися, бо без нього всякі виводи про автора, його життя і значення, про історичну і літературну вартість його писань будуть не більше як хитким здогадами або грімкими фразами. При недостаточності матеріалів, якими тут розпоряджаємо, годі нам обійтися без гіпотез, може, без многих помилок і поспішних заключень, та все-таки надіємось, що нам удасться найти й не одно здорове зерно, розсвітити не одну темну точку, а принаймі вказати стежку дальшим дослідам. А там — faciant meliora potentes[1].

[1] Хай зроблять краще ті, що можуть *(лат.)*.— *Ред.*

І. НОВИНА, ИЛИ ВѢСТЬ О ОБРѢТЕНИИ ТѢЛА ВАРЛААМА

Між творами Ів. Вишенського, недавно опублікованими д. Житецьким, находиться коротке оповідання, котрого повний заголовок звучить: «Новина, или вѣсть о обрѣтеніи тѣла убитаго Варлаама, архіепіскопа охридскаго, во градѣ Велицѣ (зам(ість) «Велисѣ») за истинну пострадавшаго и в рѣку Вардар ввержєннаго, како обрѣтен быст, и послѣди до Охрида треблаженное оно тѣло пренесеся, и нинѣ во мертвых, паче же в живых сущему чудотворит и воскресенія таинство и надежду будущаго вѣка проповѣдает, мира же и миродержца діавола обличает и въ конец посрамляет». Є се звичайна легенда візантійської концепції. (Побожний рибак у сні чує голос, щоб ішов там і там ловити рибу; там бачить білого великого птаха над водою, а наблизившися до нього, находить на березі тіло; заносить його до села, птах летить за ним; уночі знов являється рибакові святий і каже похоронити себе в церкві: коли вложено тіло в труну, воно показалося таке тяжке, що много людей не могли його підняти, тільки трьом праведним воно дало взятися; по році святий Варлаам являється в сні одному єпископові і каже йому, щоб його перенесено до Охріди. Охрідяни, довідавшися, просять властей турецьких о дозвіл перенести тіло і за гроші одержують дозвіл. При перенесенні звичайне чудо: миро пахуче тече з костей і зцілює різних недужих.) Оповідання ведеться звичайним тоном житій і тільки рідко (в наведеній промові охрідян до турецького кадія) оживлюється драматично. Язик майже чисто церковний.

Я склонююсь до припущення, що твір сей є першою літературною спробою нашого писателя*, писаною під впливом житій святих, може, ще навіть в часі, коли автор не був монахом афонським, а тільки готовився туди поступити. Під твором тим нема звичайного підпису нашого автора, а авторство його посвідчує тільки видане мною «Оглавленіе». На ствердження своєї догадки я наведу ось які обставини:

1) В цілім творі нема згадки про Афон.

2) Писаний він стилем і язиком невправним, шаблоновим, не подібним до того, який стрічаємо в пізніших творах нашого автора.

3) З кінцевих слів «и положиша въ церкви охридскоє архіепископіи, идеже безпрестанно точит цѣлбы и благодать

дарует ищущим благодати. Єлици — убо искусом реченное видѣти хощете, до града охридскаго странствуйте, тогда увѣритеся и извѣстите, яко не басни суть, но еже глаголю» здається випливати, що автор сам був у Охріді, а з комплетної мовчанки всіх інших звісних нам джерел про того Варлаама[1] можна вносити, що автор написав свою «Новину» з усних оповідань охрідян. Скріпляє нас в тій догадці і ужиття деяких болгарських слів в тексті «Новини».

І так находимо там ось які слова і форми, не уживані на Русі:

П л и щ — perturbatio[2].

Н а н е м ж е в и д ѣ п т и щ б ѣ л — тут і слово «птищ (зам <ість> «птиця») не руське ані церковнослов'янське і невідмінений accus <ativ>[3], властивий новій болгарській мові.

В ъ о б р а з о р л а — зам <ість> «въ образѣ орла».

В н о с и т в ъ с е л о т о т а й н о — ужитий болгарський родівник.

С и р а м а х, слово болгарське. Таких слів, ані форм Вишенський в інших своїх творах не уживає.

Хоч Охріда (грецька Λυχνίδα, містечко в горішній Албанії над озером тої ж назви) і не лежала по дорозі путникам, ідучим з Русі на Афон, міг, однако ж, Іван Вишенський чи то навмисно, чи задля яких-небудь случайних причин попасти туди. Впрочім, може бути, що «Новину» про Варлаама він почув у Велесі, місті, де був убитий Варлаам, а котре лежить далеко ближче того шляху, котрим ішли путники з Русі на Афон. Впрочім, початок «Новини» каже нам догадуватися, що автор писав свій твір для публіки, котра чула про убійство Варлаама і інтересувалася ним. Читаємо там: «По убіеніи у б о и вверженіи в рѣку Вардар блаженнаго о н а г о отца, в т о в р е м я, гоненія ради и навѣту и на прочія хрістіяны, никтоже посмѣяше слѣдити оное тѣло» і т. д. Сей початок, що нав'язує оповідання до попередніх

---

[1] Гл <яди>: М. Д р и н о в*, Исторически преглед на блъгарска-та църква от сáмо-то и начало и до днесь. В Віена, 1869 (про охрідську архієпископію — стор. 125—139), і Е. Г о л у б и н с к и й*, Краткий очерк истории православных церквей — болгарской, сербской и румынской. Москва, 1871 р., де (на) стор. 123—141 поданий спис усіх звісних досі архієпископів охрідських від 1185 до 1767 р. (але Варлаама між ними нема). Щоправда, спис сей, як сам автор признає, дуже неповний, числить імен 63.

[2] Замішання, розгубленість *(лат.)*.— *Ред.*

[3] Знахідний відмінок *(лат.)*.— *Ред.*

звісних фактів, і сам титул «Новина» кажуть нам догадуватися, що стаття писана була не в довгім часі по самих описаних фактах, т. є. по спровадженні тіла Варлаама до Охріди. Значить, коли б нам удалося вислідити рік смерті Варлаама охрідського, то ми могли б з досить приближенсю вірністю означити час поступлення Івана Вишенського на Афон. В історії охрідської архієпископії в останній чверті XVI в. бачимо сєь яких єрархів: Паїсій, згадується в документах з років 1565 (январ) і 1566 (июль), Софроній при кінці 1566 або з початком 1567 — був на архієпископськім престолі ще 1572. Від того часу до 1581 темно. Є, вправді, згадка про одного архієпископа з боснійського роду Соколлі, посвяченого з кінцем 1574 р., але не подано його ім'я; догадка Голубинського, що се був той самий Гавриїл, котрий згадується в р. 1581 і котрий 1586 р. був за жебраниною в Росії і в Польщі у короля Баторія (Theiner*, Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae, Romae, 1863, t. III, p. 1), видається мені ні на чім не основанєю. З письма Софронія 1572 (?) року до константинопольського патріарха бачимо, що охрідська архієпископія була тоді (як і звичайно) ігрищем партійних борб, інтриг, підкупів і насилля; одних єрархів скидувано, других ставлено[1]; трудно затим припустити, щоб один архієпископ удержався так довгі роки. Здається, що в ті часи, між 1575—1580, припадає й коротке панування Варлаама*, про котрого і в «Новині» жителі Охріди кажуть лиш тільки, що «здѣже єпископом быти сподобися», та швидко, мабуть, був прогнаний і пішов до Велеса, де зістав убитий. Тіло його, після оповідання Вишенського, лежало коло Велеса рік, а опісля перенесене було до Охріди. Коли би затим наше припущення оказалося правдиве, то можна би твердити, що десь між роком 1576 а 1580 писатель наш покинув Русь, щоб осісти на Афоні, по дорозі зайшов у Велес, а може, і в Охріду, і, почувши там «новину» про перенесення тіла Варлаама, списав її або ще в дорозі, або швидко по приході на Афон, правдоподібно, наразі для заспокоєння побожної цікавості путників із сербів і болгар, приходячих на Афон. Тільки пізніше він долучив сю статейку до збірника своїх творів і вислав її на Русь.

[1] Голубинский, op. cit., 135, 136, 291.

2. СЛѢД КЪ ПОСТЫЖЕНІЮ И ИЗУЧЕНІЮ ХУДОЖЕСТВА І ПР.

Коли перший твір Івана Вишенського являється ще невільницьким наслідуванням язика і стилю житій святих, то ся друга, маленька статейка, написана, мабуть, швидко по приході на Афон, уже більше містить в собі оригінальних і своєрідних признак його пера і язика. Що вона написана була швидко по приході на Афон, коли автор наш тільки починав втягатися в тамошнє життя аскетичне, се показує нам її зміст. Є се коротенький, по пунктах, конспект головних принципів аскетичного життя, списаних немовби для власної пам'яті автора. Тільки при кінці бачимо коротку екскурсію полемічну против «латини» також в дусі тої аскетичної літератури, якою послугували монахи афонські, а особливо новаки, але вже цілковито в стилі Вишенського. «Нинѣ же в латинском родѣ,— пише наш автор, очевидно нагадуючи те, що недавно ще бачив у своїй вітчизні,— сопротивно творят: изучивши грамматичку и празднословницу велерѣчную, еже есть рыторичку, тогда уже ся дмут, даскалами и мудрыми ся зовут, проповѣдают, учат, а и сами в безуміи и буйствѣ премудрости мира сего сѣдят»[1]. Твір сей, так само як і попередній, мабуть, довгі літа лежав в теці автора, поки той, редагуючи в початку XVII в. свій збірник, включив і його туди.

3. ОБЛИЧЕНІЄ ДІЯВОЛА-МІРОДЕРЖЦА

Є на Афоні легенда, що коли Христос постив на пустині і сатана прийшов його спокушати, то заніс його на вершок Афонської гори і відси показав йому всі царства земні і сказав: «Усе те я дам тобі, тільки впадь передо мною і поклонися менi»[2]. Ся глибокомисна і вельми поетична євангельська легенда пришпилена до Афона яко місця, де тисячі людей, позбувшися всіх спокус світу сього і слави його, віддаються добровільній бідності, морять своє тіло і направляють усі сили духу до бога, є справді найліпшою його характеристикою. Вона послужила й Іванові Вишенському за основу, за поетичну канву до його першого значнішого твору, в котрім талант його уперве проявився в повнім своїм

[1] «Кіевская старина», т. XXIX, стор. 115—116.
[2] Elisée Reclus, Nouvelle Géographie universelle, la erre et les hommes, t. I, pag. 166.

блиску і силі. Твір сей має напис:«Обличеніе діявола-миродержца и прелестный лов его вѣка сего скоро погибающаго, от совлекшагося съ хитро уплетенных сѣтей его Голяка и странника, ко другому, будущему вѣку грядущего, учиненное»[1]. Так само, як два попередні, не має він підпису автора, ані не означеного місця, де був писаний. Що більше, нема при нім жодної приписки, ані в тексті жодного натяку особистого, які лучаються майже в усіх творах нашого автора. Се, можна сказати, найоб'єктивніший його твір,котрий найменше дає опори для означення часу його написання. Д<обродій> Житецький означує той час на 1607—1608 р., конечно, не подаючи на се ніяких мотивів,окрім хіба того, що твір сей появляється в збірці творів нашого писателя, зложеній в тім часі[2]. Але ж в склад тої збірки ввійшли й такі твори, як «О заблужденіях римской вѣры», «Посланіе ко всѣм православным», «Новина» і др<угі>, котрі писані були далеко вчасніше.

Твердячи, що «Обличеніе» є першим більшим твором Івана Вишенського, зглядно, що воно написане десь в початку 80-их літ XVI в., я, очевидно, також не можу дати на се екзактного доказу, бо доказу такого в самім творі нема. До сього твердження спонукує мене психологічна сторона «Обличенія». Твір сей, хоч цілковито позбавлений особистих натяків про автора, є, проте, наскрізь пройнятий гарячим чуттям, є немов сповіддю самого автора, тільки висказаною в поетичній, загальній формі.Я бачу в нім результат тої внутрішньої боротьби, яку — натурально — мусив переходити живий і палкий ум нашого автора при різкім переході з життя світського до аскетично-монашеського. Серед тиші і самоти Афона ставали перед ним покуси і принади світського життя, а вони мучили його до пізньої старості, майже до смерті (гл <яди>«Посланіе до Йова Княгиницького»), ставали картини всього того, що він пережив і покинув, відзивались, може, голоси дорогих йому людей, кличучи його до спільної праці, до помочі. Але велику міру розчарувань, гіркості та болю мусив винести з життя сей чоловік, коли тепер з глибокою ненавистю відвертається від того всього і бачить в тім діло диявола, сіті, котрі уловлю-

---

[1] «Киевская старина», т. XXV, Приложение, стор. 3. У Голубева («Архив Юго-Зап<адной> России», ч. 1, т. VII, стор. 19) титул сей поданий з похибками.

[2] «Киевская старина», т. XXIX, стор. 504—505

ють на вічну погибель. В тім різкім осуді всього строю життя в його ріднім краї, всіх відносин церковних і суспільних є вже, без сумніву, дещо аскетичної доктрини, але з-поза евангельських і аскетичних фраз чути гаряче бажання автора — усправедливити перед власним сумлінням свій поступок, вступлення на Афон. Отсей психологічний момент в моїх очах є рішучий. В душі автора ще йде боротьба; чи лишитись йому на Афоні, чи вернути до того життя, в котрім могли манити його коли не жодні високі «дикгнитарства и преложеньства», то бодай тихе життя в крузі родиннім, яко «господар дому, древа и землѣ шмата». І ось він освічує всі ті картини бенгальським огнем аскетичних доктрин — і доля його рішена безповоротно.

Крім сього основного, психологічного доказу, є ще деякі поменші обставини, котрі вказують, що «Обличеніе» належить до найвчасніших творів нашого автора. Сам він називає себе «голяком-странником» (т. є. путником, яким він був недавно ще, прийшовши на Афон), «совлекшимся с хитро уплетенных сѣтей діявола». Хоч титул сей і вказує на те, що внутрішня боротьба в душі автора рішена, то все-таки гарячий тон тексту свідчить, що, помимо рішення, боротьба ще не зовсім скінчена. Дальше ціла концепція сього твору є, так сказати, наскрізь лірична, без жодної науки на других, без жодних консеквенцій для загалу. Автора інтересує тільки процес психологічний в його власнім нутрі, і він виливає його на папір в образовій, алегоричній формі. Чи другі мають іти за його слідом, чи ні, він про се не дбає. Він не пише ще жодного посланія, ані поученія для других — він сам іще переходить важку внутрішню школу.

Відповідно до сього підкладу психологічного твір сей писаний у формі діалога, розмови між «голяком-странником» і дияволом. Голяк запитує його, «князя світу», яким способом він буде фундувати царство своє між християнами, коли Христос побідив його і зруйнував його державу. Диявол відповідає, що хоч Христос його побідив, але з так званих християн, крім невеликого числа перших християн часів апостольських, дуже мало хто йде на тісну Христову стежку, бо всі гоняться за славою і розкошами світу сього. І він звертається до всіх з тими самими словами, що колись до Христа: «Хто чого ищешь у мене, миродержьца, аще пад поклониши ся ми, вся тобѣ дам». Голяк запитує його, що ж таке він може дати, і диявол в довгій промові вичислює всі роди світової слави, розкоші і багатства,

котрі находяться в його руках. Інтересно, що напочатку йдуть духовні гідності католицького костьолу: біскуп, арцибіскуп, кардинал, папіж; дальше світські гідності Польської держави: войський, підкоморій, суддя, каштелян, староста, воєвода, гетьман, канцлер, король. В кінці для дрібнішого люду — ряд дрібніших ідеалів життєвих, причім варто завважати, що у автора не стало душевного супокою на те, щоб ті найменші ідеали показати в устах диявола в справді принаднім світлі. Ось як каже диявол: «Єслн хочеш похоти телесное насытитися и господарем дому, древа и землѣ шмата назватися, пад поклонимися, я твою волю исполню, я тобѣ жену приведу, хату дам, землю дарую, т о є я р м о н а т в о ю ш і ю п о в ѣ ш у и твою мысль въ бѣдѣ, неволи, скорби, мятежи попеченій, фрасунку и уставичном промыслѣ погребу, я тебе стражу, слугу, невольника и вязня женѣ учиню, я тобѣ всю мысль у жоны похотное студнѣ привяжу». Чорт говорить тут як аскет, а властиво аскет не дає говорити чортові по-чортівськи, щоб не утруднювати собі боротьби з його покусами.

Відповідь голяка, хоч майстерна щодо форми, щодо змісту зводиться на одну тезу: що мені за пожиток з того всього, коли при тім погублю свою душу і страчу вічне блаженство! І він кінчить парафразованими словами Христа: «Господу богу въ тройци славимому поклонюся и тому єдиному послужу... Иди за мною, сатана, исчезни и пропади сам и з царством своим прелестным!»

Ідея такої розмови чоловіка з дияволом для представлення внутрішньої боротьби душі з похотями тіла і покусами світу не є оригінальним витвором нашого автора. Є вона майже невідлучна від усієї догматики і етики християнської, і вже євангеліє подає ту саму алегоричну картину, говорячи, що диявол «аки лев рыкая ходит искій кого поглотити». В аскетичній літературі IV,V і VI віку по Христі той євангельський лев рикаючий перемінився в «прелестника», котрий являється в приманливих видах, розточує перед бідним аскетом чудові картини розкоші, слави і багатства, чатує на найделікатніші рухи його душі в напрямі до світського, земного і грішного, щоб зараз же і вдарити в ту слабу сторону. Витворено цілу скомпліковану систему гріхів головних і побічних, котрі основані були на осібних «земних» прикметах душі людської, а котрі треба було поборювати відповідними антидотами (пиху — покорою, лінивство — трудолюбієм, обжирство — постом і т. д.). В літе-

ратурі західноєвропейській на сій системі основана, напр., концепція «Пекла» і «Чистилища» Дантового*, а в німецькій літературі XVI і XVII в. маємо твори майже з такими самими заголовками, як у нашого автора. Наведу тільки сучасного Вишенському єзуїта Егідія Альбертіна (род <ився> 1560, ум <ер> 1620): «Des Irrenden Ritters (странник!) Raise, der Welt Eitelkeit und den Weg zu der ewigen Seligkeit begreiffend» (переробка з французького Картенія), 1594; французький оригінал вийшов 1557 і був переробкою ще давнішого діла маркіза Салюццо, що вмер 1416 р.: «Flagellum Diaboli oder desz Teufels Gaiszl» (обличеніе!), 1602, переробка з іспанського монаха Оссуни, що вмер около 1540 р.; «Lucifers Königreich und Seelengejaidt» (лов вѣка сего!), 1617 р.[1] Не бракувало і в польській тогочасній літературі таких книжок, як «Bellum mysticum sapientiae hujus mundi cum divina sapientia», 1598; «Duellum mysticum», 1598; «Rozmowa człowieka grzesznego a Jezusa Chrystusa», 1603; «Thanatomachia, to iest Bóy z Smiercią», 1600 і др.[2]

Сею самою ідеєю боротьби між гріховними наклонами а побожними поривами душі покористувалася в широких розмірах і середньовікова література драматична, котра в численних розмовах душі з тілом, грішника з ангелом, дияволом і т. д. старалась пластично показати сю думку[3].

Може бути, що й ся невеличка стаття не була зараз по написанні послана на Русь, але довший час пролежала між паперами автора і тільки в початку XVII в. була включена в першу збірку творів Івана Вишенського, ним самим зредагована. Та, проте, ставши відомою на Русі, вона, мабуть, дуже подобалась грамотним людям, а особливо монахам, о чім переконує нас той факт, що її стрічаємо у всіх трьох рукописних збірках творів Вишенського, як також і той, що в церковних інвентарях її титулом називали всі твори нашого писателя: «Книжка ѣн октаво о исправленіи церковном и обличеніи діавола»[4].

---

[1] Aegidius Albertinus, Lucifers Königreich und Seelengejaidt, herausg. von Rochus Frh. von Liliencron (Jos. Kürschner, Deutsche Nationalliteratur, Bd. 26), Einleitung, стор. VIII, і д<алі>.

[2] Jocher*, Obraz bibliograficzny, t. III. 49—74.

[3] Алексей Веселовский*, Старинный театр в Европе. Москва, 1870, с. 258, 46 і далі.

[4] «Киевская старина», т. XXV, Приложение, стор. 23.

4. ИЗВѢЩЕНІЄ КРАТКОЄ О ЛАТИНСКИХ ПРЕЛЕСТЕХ

З тих творів, які досі були розібрані, можемо вивести одну загальнішу увагу, а іменно, що твори першої доби писательської діяльності нашого автора являються майже без усякого особистого забарвлення. Автор немсв вистерігається натяків на своє життя, пише, впрочім, переважно для себе, а не для ширшої публіки. Перший обширний і, без сумніву, для ширшої южнорусьної публіки писаний твір його, що має титул «Іоанна мниха извѣщеніе краткоє о латинских прелестех, о заблужденіи от пути истиннаго и болезнех смертоноснаго мудрованія», являється тим похожим на попередні, що також не містить в собі майже ніяких натяків автобіографічних і загалом дуже мало дає точок опори для встановлення його хронології. Так само твір сей, хоч наскрізь полемічний, не має ще звичайної в пізніших творах Вишенського форми посланія — може, для того, що, покинувши Русь не звісним нікому, дрібним чоловіком, він не мав ще нагоди нав'язати ширших зносин зі своєю вітчиною. Навіть підпис автора «Іоан мних» виступає тут перший раз якось несміло: нема тут ані прозвища «Вишенський» або «з Вишнѣ», ані навіть не згадано про пробування його на Святій горі. Д <обродій> Житецький відносить написання сього твору до першої доби діяльності Вишенського, а іменно до часу між 1588 а 1596 роками. Нам здається, що час написання сього твору дасться означити трохи докладніше, хоч в головній основі догадку д. Житецького треба признати вірною. Для означення дати написання сього твору в першім ряді служить те, що писаний він на основі «Книжицы» острозької, написаної Василіем Суразьким і виданої 1588 року. Вишенський виразно покликається на сю книжку, «яко о всем том доволно Василій от божественнаго писанія написа», і навіть посвідчує, що «сіе Василіево писаніе испитахом извѣстно и увидехом, яко не от своеє фантазіи новоизобрѣтеннаго помысла, но от божественнаго писанія писа, яже написа»[1]. Значить, рік видання сеї книжки 1588 є безперечним terminus a quo[2] написання «Извѣщенія» Вишенського. Що «Извѣщеніе» писане було не о много пізніше, під живим враженням книжки Суразького, се доказує попереч усього схожість змісту обох

[1] «Акты Южной и Западной России», т. II, стор. 264.
[2] Час, від якого рахується *(лат.)*.— *Ред.*

творів, про що поговоримо дальше, доказує й те, що Іван Вишенський уважає потрібним рекомендувати книжку Суразького православній публіці, очевидно, яко річ для неї ще нову і малозвісну; вкінці за сим промовляє й та обставина, що в творі нашім нема ще згадки про унію, але головним пунктом спору і роздору між латинянами а православними являється календар. «Сице и н ы н ѣ,— пише наш автор[1],— латина христіаном православным творят, отновляюще прежде бывшее идолопоклонство и гоненіе, глаголюще: поклонися папѣ, пріимы его самосмышленный закон, календарь новоутворенный и почитай, ветхій же отступи». Звісно ж, що боротьба о календар, розпочавшися в Польщі 1582 р.*, розгарячувала уми найбільше в першім десятиліті, поки справа унії церковної, загальніша і важніша в наслідках, не зіпхнула справу календарську на дальший план. З боку православних вийшли в тім часі дві книжки полемічних о календарі — «Ключ царства небесного» Г.Смотрицького* і згадана вже «Книжиця» Василя Суразького. І Іван Вишенський хотів один розділ в своїм «Извѣщенію» посвятити тій справі («Акты», 264), але покинув сю думку, бачачи, мабуть, що до основної розвідки Суразького йому ніщо би було додати. Після всього сказаного, здається, не безосновною буде догадка, що «Извѣщеніе» написане було в р. 1589 або 1590.

З погляду на форму воно в'яжеться тісно з попереднім твором Вишенського, а іменно проявляє в початку форму діалогову, так як «Обличеніе діявола», хоч форма та, очевидно, не давалася нашому авторові і не була переведена в цілім творі. Противно, в другій його половині прорізується всюди форма посланія, очевидно, найзручніша авторові і найвідповідніша духові тодішнього часу. Автор звертається в другій особі до православних і до латинників від себе, через що тон його теологічної аргументації значно оживлюється і набирає яркого, сучасного колориту. Впавши раз на ту форму, автор наш не покидає її вже до кінця своєї літературної діяльності.

Перейдемо тепер до змісту «Извѣщенія». Розпадається він ось на які части:

1) Два питання загальні, немовби для вияснення термінології автора: «что есть прелесть?» і «что есть мудрость

---

[1] I b i d e m, стор. 269.

зміина?» В відповіді на перше питання автор наш впускається в філософічне дефініювання «прелести», котра, по його думці, є намаганням «вмѣсто истинны лож содержати и сію нудитися не сый сущую яко сущую показати» («Акты», 254). Уважаючи, в дусі філософії схоластичної, «истинну» і «ложь» яко дві категорії метафізичні, не залежні від часу і місця, автор наш, очевидно, не багато має труду при своїм філософуванні, головне, для того, що не вважає потрібним дефініювати, що є «истинна», а що «ложь», але звичаєм усіх догматично вишколених мислителів наївно приймає, що те, що він говорить, є непремінно «істинна», з чого виходить, що всякий, хто говорить хоч трохи інакше, ніж він, говорить «ложь». «Истинна,— каже наш автор,— сущая и непремѣнная неподвижно пребываєт и явственно всѣм себе творит, яко єсть не временна, но вѣчне пребывателна, и не от долных ползящих по земли скоро исчезающих помысл созданна и сограждена, но отъ совыше пресущественное силы троичнаго божества суще быти и никогдаже не измѣнится сотворена и основана» («Акты», 254). Бачимо тут живцем платонівську концепцію о «ідеї», змодифіковану неоплатоніками, прийняту отцями церкви, а особливо розвиту у св. Діонісія Ареопагіта*, котрого твори були улюбленою лектурою афонітів (де їх і перекладено з грецького на церковнослов'янську мову) і в котрих пильно розчитувався й наш автор[1]. Навіть та наївна суперечність в повищій дефініції, що «истинна єсть вѣчна», а затим, що вона ж є «троичнымь божеством сотворена и основана», з чого би випливало, що божество не є «истинна» і що «истинна» тільки з часом повстала, значить не є принципом, чимсь вічним і незмінним,— навіть та суперечність не є, як би се могло на перший погляд здаватися, плодом недогадливості нашого автора, але духовною власністю Діонісія Ареопагіта, котрий впав в ту суперечність таким способом, що, приймаючи «ідеї» неоплатоніків, т. є. їх поняття вічної правди, незалежної від світу явищ, поставив ще понад ними ідею жидівсько-християнського

---

[1] Про безпосередній генетичний зв'язок платонізму, неоплатонізму і теологічної філософії християнської гляди: G. Roskoff, Geschichte des Teufels, I, 246 і д[алі]; A. F. Gfrörer*, Geschichte der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten, Bd. II, Thl. 2, c. 903 і далі, а особливо Alfred Fouillée, La philosophie de Platon, Paris, 1889, t. II, livre IV, p. 285—327.

бога яко творця всіх речей, а затим і ідей платонівських[1].

Так само суперечним є у нашого автора й поняття «лжи», котра, по його словам, є синонімом смерті, «паучинное тканіе человѣческих умышленій», але рівночасно показується синонімом диявола і його витвором, а затим принципом принаймні так само вічним, як «истинна» після вищенаведеної концепції. А вже зовсім неумотивоване у нашого автора те явище, для чого між людьми не всі йдуть за «истинною», коли та «истинна» однаково виразно для всіх проявляється; для чого більшість волить іти за «лжею», а властиво, для чого одні видають за «истинну» те, а другі що інше? Вишенський вдоволяється тим, що, вилущивши нетверді філософічні основи своєї полеміки, заключає категорично: «Сице убо и латина, занеже не стоит въ истиннѣ,не повинуется и не вѣрует истиннѣ, ниже послушает истинны, нѣсть ученицы Христовы, основателя истинны» («Акты», 255).

Ми розібрали сей невеличкий філософічний уступ по змозі старанно, раз, для того, що він являється справді програмовим і принципіальним для всієї дальшої полемічної діяльності нашого автора і для методи його розумування, а по-друге, для того, що намагання до філософічного і етичного поглиблення полеміки, котре видно у всіх творах нашого автора, являється, по нашій думці, його важною характеристикою в ряді других наших тогочасних писателів. Про етичний бік його писань ми будемо говорити далі; тут скажемо тільки, що проби філософічного уяснення своїх тез, угрунтування їх на загальних поняттях абстракційних, вищих понад писані і друковані документи, понад случайні конкретні факти, бачимо в тім часі, мабуть, тільки у одного нашого автора з-поміж усіх писателів южноруських. Що філософія його нині нас не вдоволяє, що ми

[1] Ось його концепція божества-правди: „Δέον ἐφ' αὐτῇ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτία,καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπεροῦσα. καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι, τὴν ὑπὲρ πάσαν καὶ ἀφαίρησιν, καὶ θέσιν" (De divinis nominibus, IV). По-нашому б сказати: «Треба прикладати до божества і твердити о нім усі твердження, які твердимо про речі існуючі, бо божество є причиною всіх тих речей; але ще з більшим правом треба з а п е р е ч и т и їх божеству, яко існуванню вищому понад усі речі; і не треба думати, що ті заперечення супротивляються твердженням, але противно, яко перша причина всього, вище є понад усякі заперечення і твердження». Таких місць можна у Діонісія набрати велику силу, гл<яди>: S. D i o n y s i i A r e o p a g i t a e Opera, ed. Corderius, Antverpiae, 1634, II томи.

бачимо в ній неконсеквенції, навіть допустивши апріорний спосіб розумування, се ще не може бути доганою для нашого автора. Він не був філософом-вченим, не був навіть оригінальним мислителем вроді російського мужика Посошкова*; талант його більш поетичний і літературний, і коли, проте, він не раз і не два входив на поле дискусій принципіальних, то се найліпше свідоцтво, що туди іменно перла його потреба його натури — глибокої і вдумчивої. Він брав для своєї потреби те, що міг найти в своїм часі і окруженні; що не вийшов поза схеми та формули, які давали йому взірці, се не його вина, але те, що звертався в той бік, є його заслуга.

В відповіді на друге питання — «что єсть мудрость зміина?» — автор в подібний спосіб старається вияснити загальні принципи своєї догматики. Він починає поетичним образом змії, взятим з якого-небудь рукописного «Звѣрословія»[1], скомпонованого на взір візантійського «Фізіолога»*. «Мудрость зміина єсть, еже главу цѣлу соблюсти; аще бо и плоть на части раздроблена будет, цѣлая же глава сію паки оживит». Тою головою має бути віра, котра одна є запорукою вічного життя, помимо всяких оскорб, мук і смерті тіла. Підтвердивши цитатами з письма св <ятого> важність віри, Ів. Вишенський означує ближче, яка вона має бути. Віра не має бути «голое исповѣданіе», але «дѣйственна заповѣдми». Отже, хто не вірить як слід або не сповнює того, що віра наказує, той є мертвий, той з власті духа переходить під власть тіла, той о речах духовних міркує по-тілесному. А признаки сього тілесного, «смертного» мудрування такі, що осередком, метою його є «вѣк настоящий, гордость, богатство, властолюбіе, началство, слава и бог — чрево» («Акты», 255). Сей критерій вельми характеристичний для нашого автора, так само як і його філософічні пориви. Як бачимо, критерій догматики у нього чисто етичний. Так само, як у апостола Павла, є у нього віра без діл мертвою. «Голое исповѣданіе» не вистачає до спасіння; так як у лютеран. Він хоче, щоб віра стала для чоловіка тим жи-

[1] Між рукописами Царського (С т р о е в, Описание) находимо під н<оме>ром 371, на к<артці> 366, об<орот> статтю «Слово и сказаніе о звѣрах и птахах». Починається вона «Фисилог о лвѣ. Три єстьства имать лев». В рукописі номер 315, на звороті картки 108 починається стаття «Из кроники сказаніе о диких людєх», причім говориться також о звірах і птахах. Там же, картка 115, оборот, «Сказаніе по буквам о птицах и звѣрях». Те саме рукопис номер 191, картка 316 і другі.

вучим і оживлюючим принципом, котрий проймає всю істоту людську в кожний момент її життя і з котрого пливуть усі її діла, слова і помисли. І наоборот, із діл, слів і помислів він заключає о вірі. Той, у кого ціла будова догматична оперта на світських інтересах і до них прикроєна, не може мати правдивої віри, т. є. правдивої релігійності, але надуживає релігії для цілей, котрі не мають з нею нічого спільного. При оцінюванні догматики нашого автора конечно треба мати перед очима сей його погляд; він охоронить нас від односторонності тих критиків, котрі закидали Вишенському поверховість, брак освіти, брак переконуючої сили в порівнянні з аргументацією Бронського, Суразького та Копистенського. Критики ті забували про одну важну річ, що коли названі писателі в своїх книжках на аргументи противників відповідають тільки контраргументами, на цитати — цитатами, на виводи історичні — виводами, значить, звертаються тільки до розуму, до переконання, то Вишенський робить щось іншого, він порушує душу, апелює до чуття морального, старається усю істоту чоловіка подвигнути в напрямі своїх думок і ідеалів. І коли тамті писателі, далеко ученіші, основніші і систематичніші, лишають нас холодними, а й сучасній їм суспільності давали в руки не більш як теологічні рапіри до фехтування з противниками в диспутах, то велике значення Івана Вишенського лежить деінде. Він будив в южноруській суспільності свого часу голос власного сумління, заставляв її попереду усього вглянути у власне нутро, ставив перед нею ідеали моральні, де в чім, може, застарілі і непригожі для життя, але де в чім глибоко гуманні і поступові (моральна гармонія чоловіка, т. є. згідність діл з віруваннями, любов до простого люду і співчуття з його недолею, сміле визнавання правди і встоювання за свої переконання і т. і.), ідеали, котрі й нині не втратили своєї живучої сили. Отимто ми думаємо, що оцінювання Вишенського виключно як теолога, як полеміста провадить до невірних виводів і не відповідає суті діла, не обхапує найважніших прикмет його таланту і діяльності. Я швидше назвав би його моралістом, і то найбільшим, майже одиноким южноруським моралістом того часу.

З такою моральною мірою Вишенський підходить до латинників і приглядається їх тезам. Які ж се важніші точки спорні між грецькою і латинською церквою, о котрі ведеться полеміка весь час від їх розділу і донині. Ось сей

уступ: «1) Вѣра латинская от соборное апостольское простое вѣры претворена мудростію лучше; 2) наша церковь римская главнѣйшая и старѣйшая; 3) наш пастырь началнѣйшій и славнѣйшій; 4) нашему пастыру всѣм подобает повиноватися и покоряти, ибо пріят власть от апостола Петра вязати и раздрѣшати; 5) наш пастыр имать власть закон Христовых заповѣдей, преданіе апостолскіе и уставы богоносных отец претворяти и отмѣняти, по своему премудрейшему обрѣтенію и разсужденію, еже и сотвори: а) въ вѣру богословія апостольського на первом соборѣ Никейском* изображенную и утвержденную, претвори, от отца и от сына духу святому исходити узакони; б) сакрамент таинственное вечери с хлѣба на приснок преложи; в) пуркаторіум ради очищенія беззаконнаго и нечистаго житія по смерти умысли и утвори; г) синаксар обиходу славословія рочнаго праздников свят и дня спасительнаго пасхи по своему мудрѣйшому обрѣтенію премѣни; д) посты четверообразные евангельской проповѣди отверже; е) литургію священнодѣйства таинственное вечери преправи; ж) знаменіе креста, въ еже знаменатися сопротивообразно от деснаго на шуе преврати; з) прочая же вся церковна пѣнія и священнодѣйствія, апостолы преданна и святыми отцы утвержденная и запечатлѣнная писаніем узаконенія, яко крещеніе, вѣнчаніе, погреб, возведеніе на священническій степень, все тое по римскому мудрому художеству престрои и претвори» (Акты, 257). Ми не знаємо, чи в повищім конспекті Ів. Вишенський вичерпав бодай усі важніші точки спорні, але то знаємо, що в друкованих в тім часі полемічних письмах южноруських навіть вищенаведені точки не були всі оброблені[1]. Василь Суразький, котрого книжка «О единой истинной православной вѣрѣ»[2] були причиною до написання сього твору Вишенського, а почасти його взірцем і матеріалом, обробив у своїй обширній книзі ось які спорні пункти: 1) о походженні св. духа, 2) о першенстві римськім і старшинстві пап, 3) о опрісноках, 4) о суботнім пості, 5) о відправлюванні літургії

---

[1] Із звісних нам полемічних творів южноруських того часу більше точок навів і на всі дав короткі відповіді тільки один не названий автор рукописного твору «Вопросы и отвѣты православному з папежником», написаного 1603, але не виданого друком. Виказано там точок 50. Гл<яди>: «Русская историческая библиотека», т. VII, 1—110.

[2] Передрукована в «Русской исторической библиотеке», т. VII, стор. 633—938.

в великий піст, 6) о женитьбі попів, 7) о чистилищі, 8) о календарі, 9) о храмі, 10) о іконах. Значить, з повищого конспекту Ів. Вишенського не порушено в книжці Суразького пунктів 5-д, е, ж і з. Розуміється, що Ів. Вишенський також не проходить детально всіх точок, виказаних у своїм конспекті, а тільки слідуючих п'ять.

2) Ряд дискусій полемічних обнімає ось які теми: 1) «О претворенной вѣрѣ пап латинских (о додатку «и от сына»), 2) О церкви старѣйшей и началнѣйшей, 3) О начальствѣ и власти старѣйшенства пап римских, 4) О послѣди быти хотящих плодех латинских з post scriptum, рекомендуючим книжку В. Суразького, 5) О чистцу латинском вымышлѣнном мистром діаволом и єго ученики папами римскими». В приписці, рекомендуючій книжку Суразького, каже наш автор, що хотів іще писати «о таинственной вечерѣ, календарѣ и прочих премѣненіях латинских», але покинув сю думку, бачачи, що матерії ті добре і основно оброблені в тій книжці. Порівнявши повищі теми нашого автора з тими, про котрі говориться в книжці Суразького, ми побачимо, що автор наш в усіх пунктах ішов за Суразьким, крім одного пункту 4. Очевидно, що для історика літератури дуже інтересний такий факт, де можна студіювати якогось писателя, маючи під руками джерело, з котрого він черпав, взірець, на котрім вправлявся, і можучи оцінити, що він узяв з того джерела, а що вложив свого в даний твір літературний. Отим-то й ми приглянемося тепер трохи ближче книжці Василя Суразького і порівняємо її з трактатом нашого писателя.

Книжка Суразького справді дуже не подібна до писань Вишенського. Суразький — писатель совісний, працьовитий, може, по-свому й учений, але дуже тяжкий на мисленя і майже цілковито позбавлений таланту літературного. Не знаю, чи є в нашій полемічній літературі того часу твір, котрого читання так би утомляло і мучило, як читання його «Книжки о вѣрѣ». І не задля сухого стилю, не задля якоїсь особливої темноти і глибини. Має він спеціальний звичай — кожний найменший крок у своїй аргументації підпирати цитатами, і то цілою купою цитат з письма св<ятого> Старого і Нового завіту, з отців церкви, з істориків і т. і. На нещастя, цитати ті в переважній часті так ідуть до речі, як ті приповідки, котрі на кожнім кроці так щедро сиплються з уст Санчо Панси в знаменитім романі Сервантеса. Отим-то, читаючи ті безконечні ряди цитат, котрі по кілька

разів повторюються і котрих зв'язку з головною темою не раз годі доглупатися, почуваємо швидко втому і знеохоту, особливо коли побачимо, що автор не раз штурмує до отворених дверей, що широко і довго доказує такі речі, котрих ніхто не перечить, а зате менше уваги звертає власне на точки дійсно спорні[1]. Не перечу, що находяться у нього аргументи трафні і переконуючі, але вони або не досить повно розвиті, або замазані купами цитат, не йдучих прямо до речі. Для того Іванові Вишенському по перечитанні сеї книжки могло показатись пожаданим обробити головні точки її по-своєму, коротко, популярно, висуваючи наперед тільки найважніші докази, а відкидаючи масу лишнього. Плодом сього і було його «Извѣщеніе».

Як же ж виповнив наш автор свою задачу? Се побачимо, переходячи оброблені ним теми одну за другою і порівнюючи його докази з доказами Суразького.

Ad 1. Ів. Вишенський виводить на сцену диспутуючих православного і латинника і каже православному питати латинника о визнанні віри. А коли той каже: «вірую в духа св <ятого> от отца ісходящого», а потому «і в єдину соборную апостольскую церков», православний повинен запитати його, як же се так він вірить в єдину соборну церков, коли перемінив усі її постанови? На се латинник олютиться і «аще не дерзнет да бієт, но съ яростію отвѣщает», що і вся церков так вірить, що дух св <ятий> походить від отця і сина. На се православний має зажадати доказу з письма св <ятого> або з першого вселенського собору, де се сказано. Латинник такого доказу дати не може, але почне натягати слова св <ятого> Івана-євангеліста*, котрий написав, що Христос обіцяв ученикам зіслати духа св <ятого> або сказав: «Он мя прославит, яко от моєго пріимет». Ті слова буде латинник «мудростію аристотельскою» накручувати і натягати, але православний повинен сьому супротивитися і зажадати прямого доказу, крикне своїм звичаєм: «Молчи, глупче, не знаеши ничтоже»,— і додасть: «Гдѣ ся сей учил? По латинѣ не знает, простое євангеліе четет, комедій і машкар у єзуитских колеумах не учив» («Акты», 257). Вкінці на налягання православного, смирне, але рішуче, латинник мусить відповісти, що ми самі додали «и от сына» з таких а таких причин, по чім православний повинен запитати:

---

[1] Гляди, наприклад, обі вступні глави «О єдиной вѣрѣ» — «Русская историческая библиотека», стор. 604—664

«А для чого ж не приложив сього собор Нікейський? Для чого не написав сього виразно св. Іван Богослов?» На се латинник, певно, або скаже, що римські богослови мудріші, ніж нікейські, або що на соборі Нікейськім не було духа св<ятого>, або в кінці «нанесе хулу» на св. Івана-євангеліста, по чім, очевидно, православний дальше з ним о тій речі говорити не повинен, переконавшися довідно, «чіи суть латина ученици, истины или лжи, смиренія или гордости, Христовы или антихристовы» («Акты», 258). Як бачимо, Ів. Вишенський від себе тут властиво не дає ніякого доказу на те, що дух походить тільки від отця, а тільки напирає на те, що собор Нікейський того не ухвалив і що ані в євангеліях, ані в писаннях апостольських ніде виразно не сказано о походженні духа св<ятого> і від сина. В. Суразький посвячує сій матерії 70 шпальт своєї книжки, подаючи зразу витяг із писань афоніта Максима Грека*, пізнішого архієпископа московського, і додаючи відтак ще й свої уваги. Аргументація обох опирається головно на творах Діонісія Ареопагіта, а віру в походження духа св<ятого> і від сина названо «источником и фундаментом» усіх єресей. Найважнішим аргументом є тут цитата слів Христових: «Зане всяко даяніе благо и всяк дар совершен есть исходяй от тебе отця свѣтов», котрі св. Діонісій так толкує, що світ є Христос, а дар совершен — дух св<ятий>. В дальші аргументи не будемо тут входити, бо, як сказано, Ів. Вишенський, крім загального поклику на письмо св<яте> і перший собор, жадних детальних аргументів не приводить, а натомість в чисто літературнім образку диспута рисує нам різними штрихами моральне обличчя гордого на свою вченість, похопного до злості, а навіть до бійки латинника і не вченого, смирного, але твердо при євангелії стоячого русина.

Ad 2. Питання «о церкви старѣйшей и началнѣйшей» належить до тих, котрі В. Суразький обробив найосновніше і найширше. Від самого початку своєї книжки він громадить цитати з Старого і Нового завіту, котрі показують, що правдива віра мала вийти і вийшла з Єрусалима. Щоправда, логічний вивід з тих цитат не відповідав претензіям римлян, котрі свою церкву уважали найстаршою, але не відповідав і фактичному станові ієрархії грецької, серед котрої на першім місці стояв патріарх константинопольський, а єрусалимський аж на четвертім. Але на сю обставину Суразький не звертає уваги; йому ходить тільки о те, щоб виказати, що претензії римської церкви на якесь старшинство не ма-

ють ніякої підстави в письмі св <ятім> . І справді, на се він подає таку масу цитат, що Ів. Вишенський,користуючись його книгою, справедливо міг сказати, що «имами много без числа свидѣтельств на обпаженіе лжи латинское» («Акты», 260). Але з тих безчисленних доказів Вишенський виймає тільки «двѣ или три словѣ». Кажучи далі диспутувати православному з латинником, він заставляє православного завдати латинникові питання, що є старше і первісне, чи джерело, чи ріка, корінь чи гілляки? А коли латинник відповість, що джерело і корінь, то православний скаже йому: «То як же ж ти чинив церков римську старшу від єрусалимської, котра є джерелом і коренем віри? Адже ж в Єрусалимі, а не в Римі навчав Христос, з Єрусалима до Рима, а не наоборот, прийшла його наука». Се, властиво, і все. Сконстатувавши такий безсумнівний факт історичний, Вишенський уважає лишніми всякі дальші докази. Та тільки ж нам здається, що наші полеміст в тім пункті виломлювали отворені двері, бо ж і церков римська про сей факт історичний знала так само добре, як і вони, і коли приписувала собі більшу давність, ніж церквам константинопольській, александрійській, єрусалимській і антіохійській, то не в тім значенні, як коли б віра християнська вийшла з Рима, але в тім, що єпископія римська, хоч пізніше основана від єрусалимської, без перерви і чистіше держала наслідля апостольське. Правда, що до тої чистоти полеміст наші чинять багато і дуже важких замітів, але на той, так сказати, цивільно правний бік питання не звертають уваги, хоч, мимоходом кажучи, те акцентування безперервності наслідля[1] при доказанім факті основної зміни того наслідля зовсім не рятує справи латинян.

Ad 3. Питання «о началствѣ и власти старѣйшинства пап римских» оброблене у Суразького ще краще, ніж питання попередні. В книжці його приведений надто повний текст письма Варлаама Калаверського* до якогось Францішка, учителя римської церкви («Русская истор <ическая> библ <иотека>», VII, стор. 748—770), де питання се оброблене також дуже основно і з великим супокоєм. Не диво, отже, що Іван Вишенський в своїй короткій статейці про се питання черпає деякі аргументи з книжки Суразького; важніше те, що, крім аргументів, поміщених у тій книжці, він

[1] Гл(яди): Piotr Skarga, O jedności kościoła Bożego, Bug. 1577, część 1, rozdz. 4. В вид. «Русской исторической библиотеки», т. VII, стор. 258—261.

приводить іще нові, між котрими один можна би назвати рішаючим принципіально ціле питання. Ось хід аргументації нашого автора. Вихідну точку аргументації латинян, що Христос дав Петрові власть зверхню над другими апостолами і над усею церквою, що зробив його пастором і каменем угольним своєї церкви, Іван Вишенський признає без спору, хоч інші православні полеміcти відповідні місця євангелій толкували далеко не так, а Копистенський у своїй «Палінодії» багато місця посвятив на те, щоб доказати, що Христос щонайбільше о б і ц ю в а в Петрові верховенство, але д а в й о г о зарівно всім апостолам. Але, признаючи сю точку, Ів. Вишенський не признає конклюзії, яку з неї виводять латиняни. Нехай і так, що Петро прийняв від Христа верховенство,— каже він. Але де ж се написано в писаннях Петрових, що він своє духовенство передав папам римським? Римською церквою займався Павло, а не Петро, котрий хіба тільки має з нею зв'язку, що в Римі вмер. І сли на тій підставі папи присвоюють собі верховодство в церкві, що Петро вмер у Римі, то в такім разі вони радше наслідники власті тих, що Петра замучили, ніж Петрової. Впрочім, наслідником Петровим той тільки може назватися, хто жиє після науки Петрової, котрий учив покори, а не гордості, відречення від світу, а не загарбування світу під свою власть. Впрочім, щодо верховної власті, яку буцімто передав Петро єпископам римським, рішаючі є слова самого Петра, котрий в першім соборнім посланії своїм виразно наказував єпископам: «Пасѣте иже в вас стадо божіе, посѣщающе и ненуждею, но волею и по бозѣ, ниже несправедливыми прибытки, но усердно, ни я к о о б л а д а ю щ е р я д у , но образы бывающе стаду». Значить, Петро виразно каже єпископам, щоби собі не приписували ніякої власті, а тільки старалися о першенстві в громаді чесним життям і бажанням правди. Автор наш не перечить також, що на першім Нікейськім соборі і на слідующих соборах вселенських признавано папам першенство — т. є. не жадну верховну власть, але тільки честь яко єпископам найстаршої столиці (про се обширно — Варлаам Калаверський), але тоді папи римські були святі і благочестиві і справді послідували Петрові, а тільки пізніше, коли розірвали згідність з рештою церкви, були викляті і вимазані з пом'яників східної церкви.

Ad 4. Ся точка є оригінальним концептом Вишенського, не взятим із книжки Суразького. Надто великої честі на-

шому авторові вона не чинить, хоч не являється ізольованою в літературі того часу. З історико-літературного погляду вона цікава. Відомо, що вже перші реформатори — Гус*, Лютер*, Сервет* і др.— назвали папу антихристом. В Польщі тезу сю обробив дуже основно близький земляк Вишенського Мартин Кровіцький, спершу католицький патер, потім цвінгліанець*, а вкінці соцініанець, в книжці, виданій 1570 п<ід> з<аголовком> «Wizerunek antykrystów»[1]. Чи відома була ця книжка Кровіцького нашому авторові, чи ні, сього напевно не можемо сказати, але стиль, полемічні обороти, номенклатура, а подекуди й самі концепції літературні його творів показують так багато схожого з тим, що знаємо про твори Кровіцького, що ближче порівняння на всякий спосіб варто би перевести. Та сяк чи так, ми констатуємо на сьому місці, що Іван Вишенський перший в нашій літературі підняв ту протестантську ідею привести папу в зв'язок з антихристом, котру 1596 р. перевів Степан Зизаній, видавши (апокрифічне!) казання св. Кирила* о антихристі і витолкнувши його на папу. Правда, наш автор так далеко не йде; він повідає тільки, що папі лишається іще зробити «єдин послѣдный конечный степень», т. є. огрыгнуты хулу на вишнего, на благочестіе гоненіе веліе сотворити, православных томити и мучити и антихриста... породити» («Акты», 264). Се вже й починає сповнюватися, і для того православні повинні «готовитися крѣпко находящая бѣды и скорбы терпѣти и не унывати». Ми сказали, що уступ сей не чинить великої честі нашому авторові і думаємо, що сього не потребуємо доказувати. Він не тільки свідчить о фанатичній ексклюзивності і як пропаганда такого фанатизму між православними мусив бути шкідливий, відвертаючи малоосвічені і некритичні уми руських земляків від реального життя і реального зв'язку фактів, а попихаючи їх на поле фантастичних припущень і забобонних мрій. Що уступ сей нашого автора, а, може, й інші подібні не звісні нам тепер православні писання, робили велике враження на публіку южноруську, на се маємо доказ в брошурі Іпатія Потія «Унія, альбо Виклад преднейших артикулов ку зѣдноченью греков съ костелом рымским належащих», виданій 1595 р.[2], значить, роком швидше, ніж

[1] Łukaszewicz*, Dzieje kościołów wyznania helweckiego na Litwie, t. II, str. 104—105.

[2] Вона передрукована в «Русской исторической библиотеке», т. VII, стор. 111—168.

голосна книжка С. Зизанія. Третю часть тої брошури («Р <усская> ист <орическая> биб <лиотека>», VII, 145—168) посвятив автор викладові о антихристі, а то для того, що, як сам каже, «нѣкоторыє тепер мовят невстыдливе на нас (ініціаторів унії), яко быхмо их од правдивых пастырей церкви божое одводить мѣли, и антихристови рымскому въ моц и послушенство поддавали зовучи невстыдливе, яко посполите геретыкове чинят, папежа антихристом» («Р <усская> ист <орическая> биб <лиотека>», VII, 145). Як бачимо, від 1591 до 1595 ідея та мусила зробити значні поступи, а по заведенні унії мусила вона сильно причинитися до погублення і розширення ями між дітьми одної матері, з котрих одні були православними, а другі уніатами. Але не будемо в тім надто винуватити Вишенського! Він був дитиною свого часу і тодішнього загальнопануючого способу мислення — догматичного і ексклюзивного. Коли взагалі мож говорити про вину там, де воля одиниці являється безконечно дрібною і безсильною супроти могучих історичних течій — наслідя минувшини і впливів сучасних,— то справедливіше було би кинути каменем на таких велетнів, як Гус, Лютер, Цвінглі і др., котрі не раз ще менше вміли охоронитися від односторонніх, а то й нелюдських поступків (спалення Сервета!) і слів, ніж наш скромний, малоосвічений і від світу відрізаний писатель.

Про post scriptum до сього уступу, де рекомендується книжку В. Суразького, ми вже згадували.

Ad 5. Стаття «о чистцу латинском» у Івана Вишенського тим не подібна до попередніх його статей, поміщених в сьому трактаті, що є далеко обширніша і навіть значно більша від статті о тім предметі у Суразького. Автор наш узяв майже всі аргументи Суразького і обробив їх по-своєму, але додав ще деякі й від себе. Щоправда, порівняння обох оброблень щодо ясності і прозористої аргументації сим разом випадає на користь Суразького, та зате Іван Вишенський виграє тим, що кладе далеко більший натиск на моральну сторону питання. Ось головні аргументи Суразького на те, що чистця ніякого нема: 1) притча Христова о п'яти дівах, котрі, йдучи на зустріч жениха, не взяли масла до ламп (Суразький толкує се так, що не мали милосердя до бідних) і котрим жених сказав «идѣте прежде очистѣтеся пламенем огненным, а потом внидѣте во чертог»; 2) притча о Лазарю і богачу, котрого, коли вмер, зараз узяли в пекло, а коли відтам просив води, то Авраам сказав йому, що «по-

средѣ нас пропасть велія утвердися»; 3) слова Христа: «Изыйдут из гроб сотворшіи благая въ воскресеніє суда»,— і далі: «и идут сіи въ муку вѣчную, праведницы же въ живот вѣчный»; 4) Слова Христа «иже аще разорит єдину заповѣдей сих малых, мнѣй наречется въ царствіи небесном», причім «мнѣй» толкується «осужден будеть», а то в зв'язку з словами Христа: «кто речеть брату свсєму юроде, повинен єсть геєнѣ огняной»,— то скільки ж більше повинен їй той, хто розорить заповідь і фальшиво навчить других; 5) сли душі померших ідуть в чистець, то що ж станеться з душами тих, котрих страшний суд застане живими? Ті не будуть уже мати часу чиститися, бо по суді «затворится дверь, яко никомуже замедлившу мощно будеть тамо внити». Зі слів Христових і апостольських виходить, противно, що чистець є в сьому житті — терпіння і покута. Слова ап <остола> Павла (Кор <інфянам>, гл <ава> 3, зач <ало> 128, стор. 11—15), котрі латиняни толкують на чистець, зовсім не мають того значення. Чистець винайшов Оріген*, котрий твердив, що не тільки грішники, але і біси будуть колись припущені до ласки божої, а латиняни сю науку вчасті прийняли («Р <усская> ист <орическая> биб<лиотека>», VII, 845—852). Аргументацію Вишенського звести можна ось в які пункти: 1) суд, про котрий Христос говорив, знає тільки дві категорії — стоячих направо, т. є. спасенних, і стоячих наліво, т. є. осуджених. Значить, сли буде суд, то нащо ж чистця? А сли є чистець, то не треба суду, бо всі будуть спасені; 2) сли правдиві слова Христа «вси сущіи во гробѣх услышат глас сына божія и изыдут сотворшіи благая во воскресеніє живота, сотворшіи же злая во воскресеніє суда», то про чистець не може бути мови, бо Христос виразно каже лукавим: «Идьте от мене во огнь вѣчный», а не в чистець; 3) те саме доказують слова Христа, що «о всяком глаголѣ празднѣ, єже аще рекуть человѣцы, воздадять о нем слово въ день судный», значить, тим більше о всякім ділі,— а коли такий строгий рахунок мусять здавати, то коли ж зможуть чиститися? 4) приведена притча з багачем і Лазарем з таким же толкуванням, як у Суразького; 5) приведена притча о п'яти дівах «немилостивих», котрі хоч були ціломудрі, але не мали милосердя до людей, то Христос їх відрікся (автор наш викладає, що се значить монахів, котрі злюбувавши бідність, ламають той шлюб, громадять гроші і «скупостію утробы свои заключають»); 6) приведена притча про гостей весільних, між котрими най-

шовся один в невесільній одежі і, на розказ папа, був вержений у тьму кромішню (автор толкує, що під тим гостем розуміти треба духовних, що дбають тільки про світські інтереси, а не про духовну «брачну одежу»); 7) приведена притча про слугу, що закопав свій талант і також вкинений був у тьму кромішню (автор толкує, що під тим слугою розуміються власті світські і духовні, котрі не дбають о добро своїх підвладних, а тільки про себе); 8) приведені слова Христа, що «тѣсен и прискорбен єсть путь ведый въ живот, широк же и пространен ведый въ погибель, сего ради подвизайтеся внійти тѣсными враты», що було б непотрібне, коли би всякий міг по смерті очиститися; 9) приведені слова Христові: «Царство небесное нуждно єсть, и нужницы восхищают є» — отся «нужда» то є чистець правдивих християн — «безчестіе, поруганіе, поносы, клеветы, лжеглаголаніе, посмѣяніе, гоненіе, бѣднотвореніе, уничиженіе, томленіе, біеніе, въ темницах затвореніе, мученіе и убіеніе» («Акты», 269). І «языки, не знающіи бога», і латиняни зарівно докладають усіх сил, щоби зготовити православним сей пургаторіум на землі. І за сим автор рисує яркий образ переслідувань, який терпіли православні в сучасній Польщі і упоминає православних, щоби сього не лякалися, бо се власне доказ правоти їх діла, бо ж і Павло св <ятий> сказав, «яко подобает нам великими бѣдами и скорбями входити въ царство небесное»; 10) ідея чистця посмертного підриває самі основи віри і моральності, бо пощо вірити, пощо сповнювати заповіді любові бога і людей, коли можна жити і без того, висповідатися перед смертю, одержати розрішення, а відтак усі ті провини спокутувати в чистці? Як бачимо, Іван Вишенський показав тут не тільки, що потрафить не згірш Суразького шермувати цитатами з письма святого, що й екзегеса йому не чужа, але надто ще він блискуче проявив свій талант проповідницький (у коротких екскурсах до пунктів 5, 6, 7) і заявив ширший горизонт моральний, поглянувши на ідею чистця з того високого і чисто людського морального становища, з котрого вся її небезпечність для основ морального життя, а властиво вся її пагубність для етики, основаної на ідеях метафізичних, показується найвиразніше. Хоч виклад автора в сій статті подекуди являється темний і запутаний, немовби він боровся з предметом або спішив до кінця, то все ж таки стаття о чистці є гарним доказом його великих спосібностей як богослова і мораліста.

Лишається нам іще сказати кілька слів про уступ історичний, вплетений в статтю о чистці, де Вишенський показує переслідування, яких дізнають православні в сучасній Польщі. «Сице и нынѣ латина христіаном православным творят, отновляюще прежде бывшее идолопоклонство и гоненіе, глаголюще: поклонися папѣ, пріими его самосмышленный закон, календарь новоутворенный и почитай, ветхій же отступи и всю прелесть нашея вѣры честно почти, на нас истинны ничтоже не глаголи, лжи и прелести нашея не хули, аще же не хощете, то имѣте ихь и мучите досадами и бѣдами. Вы войтове, бурмистрове, лантвойтове, власть мірская градская и повсюду не дадѣте Руси ни єдино пространство въ жизни их, въ судѣхь по Руси не поборяйте, паче же и крывдите, въ сусѣдствѣ любви не показуйте, ниже съ ними ся общѣте, паче же их ненавидите; въ куплях, торгах, ремеслах, русин съ папежником волности єдиной да не имать, въ цехах ремесницких русину быти не достоит, доколѣ ся не попапежит;на власти войтовства и бурмистранства и прочих строительств от руского народа да ся не поставляют, доколѣ у папежа не увѣрують. Аще же сим Руси не досадите... набоженство им разорѣте, на праздники старого календаря звонити не дадѣте, новый же святити и праздновати съ силою понудѣте и виною запретѣте; аще же и еще не послушают, сакрамент Христов обезчестѣте, на землю пролейте и ногами поперѣте и потопчѣте, церквы запечатуйте и отъ всѣх стран бѣднотворѣте и досаждайте... аще же ни и сими досадами им не одолѣете, въ темницах затворяйте и без вины на них налагайте, бійте, безчєстѣте и убійте въ имя найсвятѣйшего папы» (Акты, 269—70). Справді страшну картину переслідування і ненависті рисує нам тут Іван Вишенський, картину, супротив котрої сказав би П. Куліш: «Перу историка не остается ничего делать». Може, перу й не лишається, але розум історика мусить запитати: невже се правда? Невже около р. 1590 так виглядали відносини польсько-руські? На яких основах опирається характеристика афонського монаха, котрий в часі, коли се писав, уже щонайменше 10 літ не був в Южній Русі і нічого сього, що пише, певно, на очі не бачив? Сучасні документи, які дійшли до нас із того часу, зовсім не рисують нам такої темної картини. Правда, боротьба о календар в р. 1583 викликала була у Львові розрух, котрий почасти підходив під характеристику Вишенського. З поручення Степана Баторія бурмістр львівський мав силою завести у Львові новий

календар, а брат латинського архієпископа Соліковського* Войтіх допустився при тім надужиття, виганяючи з церквів молячийся народ, виганяючи священиків з вівтарів, перериваючи силою богослужіння, замикаючи і запечатуючи церкви[1]. Але се був тільки одинокий случай того роду, за котрий вина хоч посередньо могла впасти на короля. Тай сам Баторій зараз після сього 1584 і 1595 р. видав дві грамоти, забезпечуючи православним усі права горожанські і заказуючи силувати їх на латинство. О переслідуваннях задля календаря говорять ще деякі записки, але з далеко пізніших часів. Ітак Сумцов (loc. cit, c. 237) цитує з записок Могили* факт, який мав статися в околиці Перемишля, що один пан, Еразм Гербурт хотів усіх попів в своїх селах присилувати, щоб обходили рождество по новому календарю, а коли ті не хотіли, казав кинути їх у тюрму, що стягло на нього кару божу, так що й сам зараз умер.

Сумцов уважає се оповідання за релігійну легенду, т. є. байку, і справді, сучасні православні писателі нічого о тім не знають, а противно, один із Гербуртів, Щасний*, виступив на соймі варшавськім 1613 р. сміло і мудро в обороні православних і против їх насильного завертання на унію. Натомість маємо документи, що православні від своїх власних пастирів терпіли не менше біди і здирства, чим від польських магнатів. І так Йона Красенський запечатував церкви в Луцьку і заказував служити в них службу божу, щоб здерти дачки з луцьких священиків («Архив Юго-Западной России», ч. 1, т. I, № 33). Проступки, здирства і вбійства луцького єпископа Терлецького ще перед унією стверджені множеством документів, напечатаних в тім же «Архіві», ч. 1, т. VII. З другого боку, однако ж, я не смів би твердити, щоб усі ті жалоби Вишенського на латинян вхоплені були з повітря. Документи п і з н і ш и х часів говорять справді о відносинах досить подібних до тих, які малює Вишенський, і не що інше, як такі відносини, довели 1623 р. до замордування Кунцевича* в Полоцьку. Головно годиться тут звернути увагу на «Пункти» віленського православного братства, уложені в р. 1599 як субстрат до нарад з протестантами при задуманім заключенні союзу[2]. Православні

[1] Н. Ф. Сумцов. Исторический очерк попыток католиков ввести в Юго-Западную Россию григорианский календарь.— «Киевская старина», 1888, т. XXI, стор. 240.

[2] «Акты, относящиеся к истории Западной России», т. IV, стор. 192—(19)3.

братчики жалуються, що «въ цехах ремесла кождого и в мѣстских людей греческой вѣры папежницы ровной з собою чести и вольности, яко первѣе бывало, заживати не допущают и великіе кгвалты чинят». «От лекгата папежского в цехах ремесницы новые привилеи против людей греческой вѣры собѣ выправуют; а король их конфирмует». «Братства церковные... королевская канцелярія удает всюды турбаторами и чести и вольности мѣстской негодными, для чого несносные на разных мѣстах терплять бѣды...» «Попов и проповѣдников братских и тых, хто бы их слухал и до церкви братской ходил, митрополит апостата выклинает, а король банитует...» «В монастыри св. Тройцы олтар братству упривильѣванный митрополит апостата, а дом для братских схажок є(го)м(осць) п(ан) канцлер отняли...» «Бурмистрове на колкодесять персон з братства церковного учинили протестацію на ратуши, нам и потомком нашим тяжко шкодливую, за то же мы на синод духовный ѣздили до Берестья». О насильнім навертанні на унію в перемиській єпархії ось що говорив 1618 р. згаданий уже Щасний Гербурт: «Ale czegoż chcą po nich (по православних)? Żeby papieżnikami naszymi byli. Jakimże sposobem tego chcą? Jeśli takim, jako pan zbawiciel kazał, ucząc, prorokując, cuda czyniąc,— i owszem, nie jedno oni, ale i ja ks. Krupeckiego (поставленого королем на єпископство перемиське уніата) będę miał za apostoła. Ale hajdukami cerkwie odbijać, pozwani na trybunał trapić, popów łapać, czernice wyganiać, to się nie zgadza z wolą i nauką zbawiciela naszego»[1].

Але все се, як бачимо, події далеко пізніші, ніж написане Вишенським «Извѣщеніе», навіть коли б ми хотіли припустити, що воно писане о кілька літ по р. 1590. Значно пізніше, напр. 1599 або 1600 р., воно **не могло** бути писане, а всяка правдоподібність говорить за тим, що мусило бути писане якийсь час перед унією 1596 року. Значить, суперечність усе-таки лишиться невиясненою. Остається нам затим або шукати документів, котрі би оправдали

[1] «Вестник Юго-Западной и Западной России», 1862, т. I, стор. 6—7. (*«Але чого ж хочуть від них (від православних)? Щоб були нашими ставлениками папи. Яким же способом того хочуть? Якщо таким, як пан спаситель казав, навчаючи, пророкуючи, чинячи чудеса,— то гаразд, не лише вони, але і я ксьондза Крупецького (поставленого королем на єпископство перемиське уніата) буду вважати апостолом. Але за допомогою гайдуків церкви відбивати, позивати до трибуналу, переслідувати, попів ловити, черниць виганяти— це не відповідає волі і вченню спасителя нашого» (польськ.).—Ред.*)

картину переслідування русинів у Польщі вже около р. 1590, або припустити, що уступ, нами вище виписаний, не належав до первісної редакції «Извѣщенія», але був автором дописаний пізніше, напр. при редагуванні збірника творів, і то дописаний власне на підставі «Пунктів» віленських, а може, й інших подібних документів з інших місць. Таке припущення, котре не має в собі нічого неправдоподібного, вияснило би нам деякі схожі речення — і під зглядом змісту і під зглядом виражень та термінології — у обох вище написаних уступах. Може, хто скаже, що се схожість не так велика і случайна. Що ж, воно може бути. Але нам усе-таки здається, що чоловік, сидячи далеко від краю, не бачачи подій, ані людей, витаючи в сферах думок і інтересів, так радикально відмінних від тих, які панували в йо го рідному краю, не так легко нападе на такі самі фрази і терміни, як люди, що пишуть під безпосереднім враженням фактів, котрі їх живо обходять. Впрочім, побачимо дальше, що се не був би одинокий случай, що наш автор користав із сучасних документів южноруських, котрі могли до його рук доходити в копіях або й у оригіналах, і що він дослівні уступи з них включав у свої посланія, не цитуючи, відки їх бере. Не було се зовсім противне літературним звичаям того часу; і інші писателі так само не робили собі церемоній з творами Вишенського, як, напр., автор «Перестороги» або «Совѣщанія о благочестіи». Чи сяк воно, чи так, а історичний уступ в «Извѣщению», коли має бути джерелом для історика для характеристики польсько-руських відносин около 1590 р., мусить ще бути підданий старанному контролю критики

5. О ЄРЕТИКОХ

Ся невеличка статейка, котра в «Оглавленіі» має титул «О єретикох, что есть имя єресь и что благочестіе», поміщена була в збірнику творів Вишенського (підгорецькім і петербурзькім) зараз по «Извѣщеніи» і становить немов його продовження, так сказати, post scriptum. Нема сумніву, що й написана була вона рівночасно з «Извѣщенієм». Се посвідчує сам початок статейки: «Но сіе убо о латинской прелести краткословне речеся, о прочіих же єресѣх не требѣ вамъ єсть и писати» («К<иевская> стар<ина>», XXIX, 112). Посвідчує дальше покликання на текст «Извѣщенія», а іменно, на уступ о будущім походженню антихрис-

та від папи: «Єретици суть предидущіе лжепророци антихристови, а щ е и от л а т и н ы в о с к р е с н у т и х о щ е т». Впрочім,статейка сама нічим не заслугує на увагу. Автор говорить про єресі загалом,комуналами, взятими з письма св <ятого>, але, очевидно, не має перед очима жодного образу дійсних єретиків, так що й портрет єретиків, який він рисує, виходить фантастичний і не пристає до тих, напр., протестантських сект, котрі в ту пору ширилися на Русі.

6. ЗАГАДКА ФИЛОСОФОМ ЛАТИНСКИМ

До тої самої групи творів, написаних около 1590 року, відношу й коротенький твір, що має напис «Загадка философом латинским лядским тамже и вслѣд тых погнавшимся, от лакомства прелестнаго, младенцем бѣлобрадым руским». Загадка, котру задає Вишенський філософам латинським і білобородим дітям руським, відноситься до вияснення слів з Євангелія Луки(XXIV, 45): «Тогда отверзе им оум разумѣти писанія». Отож запитує Вишенський: «Открыйте ми тыє врата, которыє до разума духовнаго отверзаются, и каковы тыє врата и в котором мѣсту главном замкнены суть и како ся отворяют». Очевидно, йшло тут о зручний добір цитат з письма св <ятого>. Такі «загадки» в тім часі оживленого руху релігійного і ненастанних диспутів не тільки між духовними, але й між світськими людьми були тоді в великім пошанівку. Кожда диспутуюча сторона старалася ними збити противника з пантелику і заставити його замовчати. В XVII в. вони культив<ув>ались навіть у школах, що, впрочім, була річ зовсім натуральна при теологічнім характері тодішніх шкіл і при тім переважаючім значенні, яке мала тоді літера письма св <ятого>. Ось, напр. деякі того рода загадки з одного діалога шкільного XVII в., виданого мною в «Киевской старине»* під заголовком «Банкет духовный»:

«П ы т а н ь є: Которіи дѣти сварилися первѣй, ніж ся народили?

О т п о в ѣ д: Сины Ісаакови близнята Савул (sic) и Іаков нѣм ся народили, въ животѣ матчином войну точили, бо єдин другаго за ногу тягнул.

П ы т а н ь є: Кто божіе приказанье виполнил, а єсть затрачон?

О т п о в ѣ д: Іуда, бо гды ему Христос пред страстію своею рекл: товаришу, отправуй тое, по щос пришол (речення не скінчене).

П ы т а н ь е: Кто по смерти ѣл и пил, а юж болше не умирал?

О т п о в ѣ д: Ісус Христос.

П ы т а н ь е: Кто первѣй ся народил, нѣжели отец и матка?

О т п о в ѣ д: Дѣти Адамовы, понеже Адам не есть рожден, але сотворен»[1].

Деякі з таких загадок, котрі завдячують свій початок релігійним диспутам XVI і XVII віків, ввійшли і в уста нашого народу, як, напр., записана мною в Дрогобичі: «Родився, жив, не вмирав, не жиє, а на сім світі є», що має означати жінку Лота, котра не вмерла, але була перемінена в стовп солі і в виді солі, очевидно, існує і досі. Ціла колекція подібних загадок є в Номиса*, а також в виданій мною повісті «Премудрий младенець» («Житє і слово», 1894, т. II, стор. 137 і д<алі>), котра, очевидно, списана була в XVI або XVII віці, хоч і дійшла до нас в новім списку.

7. ПИСАНІЄ ДО ВСѢХ ОБЩЄ В ЛЯДСКОЙ ЗЕМЛИ ЖИВЯЩИХ

Літературна форма посланія, або листа — поетичного, релігійного, наукового чи політичного — появляється у всесвітній літературі, звичайно, в хвилях духового перелому, незвичайного оживлення, загострення противенств і суперечних інтересів, боротьби і спорів, в хвилях великих інформацій. Панування тої форми в греко-римській державі бачимо, напр., в часах около народження Христа і далі, а в новішій Європі від кінця XV віку аж до 30-літньої війни. З першої з тих епох досить буде пригадати такі появи, як листи Ціцерона, Плінія молодшого, поетичні листи Горація, листи апостолів (особливо Павла), апологетів християнських і полемістів против християнства. В другій добі бачимо поетичні листи Гуттена, знамениті Epistolae obscurorum virorum, листи гуманістів, як Скалігера*, Еразма Роттердамського*, Крота Рубіана*, а також реформаторів, як Гуса, Лютера, Меланхтона* і др. І у нас на Русі форма та прийнялася з Заходу, хоч принесли її до нас —

[1] «Киевская старина», 1892, т. XXXVII, стор. 68—69.

чудно трохи — репрезентанти східної церкви, патріархи Єремія* і Мелетій Пігас. Патріархи ті, однако ж, або самі бували на Заході, або стояли в прямих зносинах з західноєвропейськими реформаторами і від них перейняли ту форму. З того самого джерела форма посланія йшла до нас і через протестантів польських вроді Кровіцького, Оріховського і др.*

Ми вже бачили при розборі «Извѣщенія», що жива натура нашого автора, проявляючися в його писаннях, так і перла його до форми листа, т. є. до того, щоб промовляти лице в лице до свого суперника чи прихильника, переконувати не самою силою абстракційно-богословських аргументів, але моральним і психологічним впливом особи на особу, живого слова, тону, колориту бесіди. Противно, його поетична вдача готова була часто посвятити повноту і тонкість аргументації для живості тону і колориту речі, для пластичного піднесення немногих важніших точок, для порушення моральних і чутливих струн натури людської. Форма посланія, свобідна, безпретенсіональна і заразом інтимно-суб'єктивна, відповідала найліпше його натурі, і відтепер, т. є. від початку останнього десятиліття XVI в. аж до кінця своєї літературної діяльності він держиться її незмінно.

Першим твором, що здекларовано виступає в тій формі, є той, котрий Археографічна комісія в своїм виданні («Акты Ю <жной> и Зап <адной> России», II, 224) не зовсім відповідно до змісту назвала «Послание Афонского монаха Иоанна Вишенского ко всем православным жителям Юго-Западной Руси и Польско-Литовского королевства», а котрий сам автор у «Оглавленіі» назвав «Писаніе до всѣх обще в Лядской земли живящих, да ся покают к богу, показуючи, каковы плоды Лядское земли жителей». Из сього заголовка, як і з самого змісту, видно, що посланіе се, принаймі в першій своїй половині, звернене іменно «до всѣх обще» жильців Польщі, а не до самих тільки православних, а се, прецінь, факт дуже характерний і важний, котрий показує, що або автор наш чув у своїм слові силу і думав, що воно не лишиться без впливу і на тих, котрих він мав причини вважати своїми противниками, або що якісь особливі причини спонукали його піднести свій голос до всіх, вийти зі своїм словом (бодай в інтенції, коли не фактично) поза границі руського язика і православної конфесії. Чи Іван Вишенський чув силу в своїм слові, чи ні, т. є. чи відзиви сучасних

о його творах, головно ж о «Извѣщеніи», свідчили йому про вплив його слів на уми і серця земляків, про се ми нині не можемо нічого сказати, не маючи з того часу ніякого прямого свідоцтва про нашого писателя. Трошки більше можемо сказати про те, що спонукало його до написання сього посланія. «Іоан инок з Вышнѣ,— пише він про се сам при кінці свого твору,— от святое Афонское горы, п р о ч ю х о т Л я д с к о е з е м л ѣ, сирѣчь Малое Русіи, я к о н а п а л и н а в а с з л о - е р е с и, сего ради послахом отца нашего Сава проигумена от святых Павел». Отже, прочувши, що в Южній Русі ширіться зло і єресь, Вишенський написав своє посланіе і посилає його на Русь через Саву, проігумена з афонського монастиря св. Павла. В який спосіб «прочув» наш автор про зло і єресі, що ширилися в Южній Русі? Здається, що се питання зовсім лишнє, бо відповідь на нього зовсім проста: прочув через богомольців руських, що приходили на Афон, або через афонітів, що ходили на Русь за милостинею. Ані одному, ані другому ми не думаємо перечити, та тільки, прочитавши уважно текст посланія і порівнявши його з текстом деяких тогочасних документів, бачимо, що, крім усних переказів, посланіе його мало ще й інші, писані джерела.

Д<ня> 6 февр <аля>, а потім д <ня> 7 сент <ября> 1592 року вислало львівське Ставропігійське братство два листи (другий з «цедулою» або приписком) до константинопольського патріарха Єремії з жалобами на львівського єпископа Гедеона Балабана і з загальною характеристикою відносин церковних у Червоній Русі[1]. «Первѣе же вѣси твоя святыя,— писали братчики львівські в «цедулі»,— яко в нас мнящіися быти святители, сущіи же по истиннѣ сквернители, иночествовати обѣщавшеся и со женами невозбранно живуще; нѣціи же многобрачни святительствующе; прочіи же с блудницами чада родиша». «А єгда же бывшу взысканію о манастырех, обрѣтеся, яко єпископы похитившеше себѣ архимандритства и игуменства и воведше в манастырѣ и соплеменников своих и урядников мірских имѣнія вся церковныя истощиша и иночества испразднiша, коней же и лаятелей и псов в манастырѣ введоша... и того ради вездѣ иноков и священноиноков не обрѣтается в манастырех, мірстіи же священницы нѣкогда службы совершают

[1] «Акты, относящиеся к истории Западной России», т. IV, стор. 42—47.

в манастырех. Єгда же о єресех взысканію бывшу, обрѣтеся церковь нашего православія всякаго зловѣрія и зловоленія исполнена, людем же в недоумѣніи смущаємѣм, суще погибати время настоит. Мнози же совѣт утвердиша предатися римскому єдиноначалія архієрейству, и сей совѣт доселѣ пребываєт» (стор. 45—46). Прочитавши ті слова, порівняймо з ними те, що каже Вишенський в своїм посланії, що на Русі «всѣ живаго бога и вѣры отступили, прелести же єретической ся поклонили», що «владыки безбожныє... вмѣсто богословія... прелести, хитрости человѣческія лжи, щекарства и прокурацій діявольскаго празднословія и угожденія ся учат», що «в монастырех мѣсто бденія, пѣсни и молитвы и торжества духовнаго псы выют, гласят и ликуют», що «владики, архимандриты и игумены... манастырѣ позапустѣвали и фолварки собѣ з мѣст святых починили, и сами толко з слуговинами и приятелми ся в них тѣлесне и скотски переховывают, с тых доходов на богомолци Христовы наданых дѣвкам своим вѣно готуют, сыны одѣвают, жоны украшают» і т. д. Зіставлення тих уступів не полишить в нас ніякого сумніву, що «цедула» львівської ставропігії з 7 сент<ября> 1592 була коли не одиноким, то все-таки першорядним джерелом для написання сього посланія. Случайна схожість обох писань в так многих уступах і фактичних вказівках є зовсім виключена, особливо коли зважимо, що Вишенський писав на Афоні, а братчики ставропігійські писали як самовидці. Яким способом дійшла «цедула», вислана до патріарха царгородського, до рук афонського монаха, се питання хоч інтересне, але не таке важне. Ми знаємо, що в тих часах панував звичай переписувати і розширювати листи, навіть приватні, коли в них була яка інтересна згадка de publicis[1] або коли їх писала якась ширше звісна, інтересна особа; про існування сього звичаю свідчать тисячі рукописних томів т<ак> зв<аних> Miscellanea[2] або Silva rerum[3], заповнених в добрій половині именно копіями з найрізнорідніших листів. Про братства же наші ми можемо припустити, що вони й самі навмисне, для цілей пропаганди, старалися ширити документи вроді цитованої «цедули». Копію таку міг занести на Афон той самий по<сланець, котрий носив до Константинополя до

[1] Для суспільства (*лат.*).— *Ред.*
[2] Твір змішаного змісту (*лат.*).— *Ред.*
[3] Безліч (ліс) речей (*лат.*).— *Ред.*

патріарха її оригінал. Можливе, а навіть ще правдоподібніше, друге припущення. Листи братчиків і «цедула» писані були по-руськи, а при дворі патріарха міг не найтися чоловік, котрий би вмів їх прочитати і перекласти на грецьке. В такім разі прямо являлася потреба вислати ті писання на Афон і дати їх перекласти тамошнім монахам-русинам. Ми побачимо далі, що з подібним порученням обертався до Вишенського аж із Александрії з Єгипту тамошній патріарх Мелетій Пігас, котрий взагалі живо інтересувався ділами руської церкви. Ми пригадуємо, що власне з половини 1592 р. Мелетій жив у Царгороді при патріарсі Єремії[1], і, може, власне він причинився до того, що копія писань братчиків ставропігійських дісталася на Афон, до рук Вишенського. В усякім разі нам видається певним, що власне під час сього побуту Мелетія в Константинополі (1592—<15>94) почалася знайомість між сим знаменитим патріархом і Вишенським; сього каже догадуватися віднайдений мною лист Мелетія до Вишенського з р. 1596, котрий далі буде опублікований.

Генетична залежність посланія «ко всѣм обще» Вишенського від «цедули» ставропігії рішає також питання про дату написання посланія. Все промовляє за тим, що посланіе написано було під свіжим враженням «цедули», може, ще й оповідань земляка, котрий приніс її копію, значить, при кінці 1592 або в початку 1593 року, так що коли з весною вибирався афоніт Сава на Русь за милостинею, автор наш міг через нього передати сей свій новий твір на Русь. Інших даних для означення дати в посланії не находимо, хіба що би удалося найти вказівку, коли іменно був на Русі згаданий в посланії проігумен Сава.

Се перше посланіе Івана Вишенського, перший твір, випущений з його підписом, не є, властиво, твором полемічним, але радше «обличительным», упімненням або, як німці кажуть, eine Strafrede[2]. Писаний він з великим запалом, але грішить подекуди многословієм і риторикою, хоч взагалі робить сильне враження, а поодинокі уступи з огляду на силу вираженія і величність помислів належать до найкращого, що взагалі посідає наша література. На початку посланія читаємо ось який адрес, в лапідарнім, дан-

[1] Ив. Малышевский, Александрийский патриарх Мелетий Пигас. Киев, 1872, т. I, стор. 1.

[2] Викривальною мовою (*нім.*).— *Ред.*

тівським стилі: «Тобѣ, в земли зовемой Полской мешкаючому всякого возраста, стану и преложенства народу рускому, литовскому и лядскому, в раздѣленных сектах и вѣрах розмаитых сей глас в слух да достиже». Автор, як бачимо, не робить різниці між сектами і вірами; всюди він бачить такий упадок духу релігійного і морального, котрий в його очах рівняється цілковитому невірію. І він починає вельми поетичним і ефективним вступом, котрого мотив узятий, як вірно замітив проф. Сумцов, із апокрифічного твору «Плач землі»: «Ознаймую вам, яко земля, по которой ходите,... на вас перед господем богом плачет, стогнет и вопиет». І відтак в довгім ряді вимагаючих негативної відповіді автор показує «в Лядской земли» упадок віри, чеснот, справедливості в судах, релігійності і відправ церковних. Всюди нечесне життя і безвір'я. «Священники всѣ, якоже древле, нѣкогда Елзавелины жерцы, черевом а не духом сфѣруют». «Панове зась над бога богами вышшими над своими подручными поддаными ся починили... безсловестных естество вышшею цѣною (в своих антихристового закона правах) над люд божій, им до часу под власть злецоный, оцѣнили! Вмѣсто зась евангельской проповѣди... нинѣ поганскіе учители Аристотели, Платоны и другіе машкарники и комидійники в дворех Христа бога владѣют!... Вмѣсто зась суду и правды — несправедливость, ложь, крывда, прехитреньє, препренье, потвар, лицемѣріе, лесть и кгвалт антихристов владѣет!». Як бачимо, наш автор обсягнув відразу широке поле, вдарив на весь суспільний і церковно-моральний лад в тодішній Польщі, вказав не тільки зіпсуття церкви, упадок моральності приватної, але й такі кардинальні хиби польського суспільного устрою, як самовладство шляхти над мужиком і здеградування його понижче худоби, як упадок судівництва і т. д. Закиди ті доторкали справді кореня зла, але, звісно, усунути зла не могли, вже хоч би для того, що були більш інстинктовим поривом душі нашого автора, ніж свідомо виробленою програмою, а почасти були фразами, взятими прямо із старозавітних пророків, котрі, як знаємо, також сильно, і різко, і безплодно виступали проти неправди в судах, упадку життя релігійного і т. д. Бо треба се признати, що не всі закиди, піднесені Вишенським, однаково справедливі. Коли, напр., ми, з документами і соймовими конституціями в руках, вповні мусимо признати правду Вишенському там, де він говорить про притиск селян, про гордість і буту шляхти і т. д., то не можемо

признати йому правди там, де він говорить про упадок життя релігійного, богослуження, моральності. Факти історичні показують нам, що дух релігійний у Польщі з приходом реформації значно оживився, ввійшов в маси, а, надійшовши від 1570 р., католицька реакція з єзуїтами не тільки не ослабила його, але ще зміцнила і розпалювала аж до фанатизму. Такі релігійні книжки, як віршований «Псалтир» Кохановського, «Żywoty świętych» Скарги і т. і., розходилися швидко, видання за виданням. По цілій Польщі, Литві і Русі будовано нові церкви і монастирі, пани давали на них великі гроші і щедрі фундації, а ухвали собору тридентського*, прийняті також у Польщі, поклали міцну, строго централістичну основу новішому католицизмові. Не міг автор наш жалуватися на брак запалу релігійного і у протестантів різних сект, ані на брак між ними богослуження, правоти і прочих чеснот. Та й взагалі нарікання загальні на упадок моральності в народі завсігди дуже невелику мають вартість, бо тут кождий судить не на підставі фактів і цифр, а на підставі особистих вражень, досвідів і доктрин. Вишенський порівнює, напр., стан церкви і суспільності в тодішній Польщі і в Турції і каже, що «прелщеныє от діяволского слуги лжепророка Магомета турки честнѣйшіє єсть пред богом въ судѣ и правдѣ якой-такой, нежели крещеныє ляхи»; а прецінь нам здається, що ніякий об'єктивний історик такого речення про кінець XVI в. в Польщі не підтвердить. Не більше історичної правди є і в величнім фейєрверку риторичнім, де наш автор, запозичуючи мотивів і красок у старого пророка Ісайї, обертається до «землі Лядськоі» як до блудниці і яскині убийців. «О лютѣ страно грѣшна, людіє полни грѣхов, племя злоє, сынове беззаконіи! От главы и до ног струпѣли єсте, от началник, от священник и до простых онечистѣли єсте, осмраднѣли єсте гноем міролюбія; образ божій огноили єсте; нѣсть мѣста цѣлого от грѣховнаго недуга, все струп, все рана, все пухлина, все гнилство, все огонь пекельный, все болѣзнь, все грѣх, неправда, все лукавство, все хитрость, все коварство, все кознь, все лжа, все мечтаніє, все сѣнь, все пара, все дым, все суєта; все тщета, все привидѣніє; сущеє же нѣсть ничтоже, нѣсть гдѣ плястра приложити на исцѣленіе нѣкоєя части, все смертоносный грѣх, все пеклом, адом и геєнною вѣчною смердит!» («Акты», 226).

Ми навели цілий цей уступ як образець справді огненної і пориваючої риторики нашого автора, але заразом

як образець того, як далеко від дійсної правди може занести писателя така риторика. Не сумніваємось, що в устрої Польщі XVI в. були важні хиби, і Іван Вишенський сам показує їх в хвилях, коли не дає себе унести вихрові Ісайїного пафосу, коли є сучасним писателем-публіцистом, а не хоче бути біблійним пророком. В посланні бачимо інтересний образець, як ті два характери борються з собою, як реальний, твердий ум публіциста проблискує щохвилі крізь чорну хмару, котрою пророк заволік увесь кругозір. Бо коли пророк кругом не бачить нічого, тільки рану, смерть, гріх і геєну, не бачить навіть місця, де пластир приложити, то публіцист бачить все-таки хоч невеличке стадо православне, не заражене хворобою, а принаймі таке, котрому можна і треба подавати ліки. Коли пророк бачить усюди признаки гнилизни, то публіцист бачить їх головно в вищих верствах, у вищій ієрархії суспільній і духовній і кличе до свого вибраного стада: «На панов же ваших руского рода, на сыны человѣческія не надѣйтеся, в них же нѣсть спасенія!» Була се, мабуть, холодна вода на тих, котрі (як, напр., автор «Перестороги») покладали великі надії на «руських сенаторів і воєвод» вроді Острозького і Скумина-Тишкевича*.

Два рази звертається автор до всіх жителів Польщі з могучим окликом, щоб покаялись, щоби пригадали собі смерть і будущий суд, і проклинає тих духовних ієрархів, котрі своїм безпутним життям стоять на заваді такому покаянню і деморалізують народ. Але коли запитаємо, яких же то діл домагається наш автор, яку дорогу покути і поправи вказує тій згангренованій (по його думці) суспільності, то не найдемо або жодної відповіді, або хіба досить неясні натяки. «Чистое житіе, богоугожденіе» — се терміни такі загальні, таке різнородне допускають толкування, що, напр., те, що для Цвінглі буде «богоугожденіе», то для Сервета буде смаження на повільнім огні; що для католика польського «богоугожденіе», то для польського ж дисидента зруйнування бога, замикання православних церквів і т. і. Так само неясним є термін «пустынное воспитаніе», котре дораджує наш автор в сім посланії. Що властиво він розумів під сим «пустинним вихованням», трудно напевно сказати, бо прецінь ледве припустити можна, щоб він радив усій суспільності польській покинути світ і поголовно іти в пустиню, а так само годі подумати, щоб радив виховувати дітей в пустині. Одинока розумна

і трохи ясніша рада — се «честное въскормленіе», котре автор на іншім місці означує, яко «от труда своєго житіе своє богобойне жити»,— але й ся рада, не вияснена в дальших суспільних консеквенціях, мусила лишитись пустою фразою.

Як бачимо, позитивні вказівки щодо реформи суспільності не були сильною стороною Вишенського, а тим менше могли вони явитися в сім посланії, котре не дало для них логічної основи в ясній і тверезій аналізі дійсного стану суспільності. Одинокий фактичний матеріал, який мав автор під рукою, се була згадана вже «цедула» ставропігії, до котрої Вишенський, може, з оповідань, а може, і з власних обсервацій з часу світського життя свого, додав кілька різких але вірних слів про шляхту і про безправність і притиск робочого люду. Ані талант його, ані політична освіта не вистачали на те, щоб із сього матеріалу зробити працю публіцистичну; вийшло тільки ефективне щодо форми, але слабе щодо речі наслідування старозавітного пророка.

8. ПОСЛАНІЄ КО КНЯЗЮ ВАСИЛІЮ ОСТРОЗЬКОМУ

Ми вже згадали в попереднім розділі (стор. 31 і 32), що твір, котрий в «Актах» 1865* р. надруковано п<ід> з<аголовком> «Послание ко князю Василию Острожскому и ко всем православным христианам в Малой России», є властиво зшитком з двох окремих творів, писаних в різних часах, іменно згаданого вже посланія і трактату «О исправленіи церкви». Очевидно, що на сьому місці ми розберемо тільки «Посланіе», лишаючи другий трактат до властивої черги хронологічної. Посланіе се має в «Оглавленіі» (писанім самим Вишенським) титул трохи довший і докладніший, котрий заразом означає, поки сягає його текст, навіть хоч би ми в рукописі підгорецькім не мали його докладно відділеного. «Писаніе до князя Василія и всѣх православных христіан, ознаймуючи, як восточное вѣры вѣрніи на опоцѣ или на камени вѣры Петровы неподвижно и непрелестно стоят, и врата адова их одолѣти никакоже не могут, прочіи ж вси отпали в прелесть, заблудили и в ад адовыми враты затворени суть; в нем же и погреб невѣрію папы рымского и єму послѣдующих». За сим титулом слідує адрес: «Благочестивому господару Василію, княжати Острожско-

му, и всѣм православным христіаном Малоє Россіи, так духовным яко и свѣцким от вышшого стану и до конечнаго благодать, милость, мир и радость духа святаго в сердца ваша свышше низпослатися вам от треипостаснаго божества, отца и сына и святаго духа, Іоанн мних з Вышнѣ, от святыя афонскія горы усердно желаєт». Адрес сей не полишає ніякого сумніву, що «Посланіе» звернене справді до князя Константина-Василя Острозького, головного поборника православія в часі берестейського синоду і пізніше. Але коли б не було сеї адреси, то з самого тексту посланія ніхто б сього не догадався, бо, як се вже підніс д. Куліш («Воссоединение», I, стор. 296—297), нема там ані одного слова, котре б можна віднести прямо до сього князя, ані слова признання за могучу протекцію і поміч, яку він в ту пору свідчив православію. Що автор наш, звертаючися до князя в адресі, зве його Василем, так як він був названий на хресті, а пізніше, по його смерті, говорячи о нім в третій особі, називає Константином, в сім ми не бачили би суперечності, ані, як д. Куліш, незнайомості того, як він властиво називався. Противно, в тім іменно є доказ його знайомості обставин южноруських. Звертаючися до князя прямо, він як особа духовна не міг його називати іншим іменем, як його хресним, хоч ім'я се у князя майже не було уживане. Бо й сам він підписувався Константином і так звичайно його називано, то й так називає його наш автор пізніше, коли говорить о нім в третій особі. Тут, однако, ж сам торжественний момент, коли автор говорив до нього як до першого представника Южної Русі і православія, вимагав назвати його властивим, хресним іменем. Так зове його й патріарх Мелетій в своїм посланії з 30 авг<уста> 1596 р.[1] Дата написання сього посланія також не полишає ніякого сумніву і означена є зараз на початку. «Проходилемся мыслію, вмѣсто прохажки, в отповѣдной книжцѣ от вас православных на «Собор в Берестыо», противко вас выданую книжку через того то помененого дѣписа»[2].

«Той то помененый дѣпис»,— так звичайно називає автор «Апокрисиса» безіменного автора книжки польської «Synod Brzeski» Петра Скаргу. Книжка Скарги вийшла

[1] Апокрисис, к<артка> 185 recto (зворот — *лат.— Ред.*).

[2] Так я читаю текст, котрий в «Актах», а також в рукописі підгорецькім звучить: «На събор выданую книжку противко вас в Берестью». Не треба й доказувати, що перепищики текст тут переплутали.

в Кракові з початком року 1597, а «Апокрисис» Бронського в Острозі восени того ж року. Значить, посланіе Вишенського, зложене по прочитанні «Апокрисиса», написане було з кінцем того ж р <оку> або, правдоподібніше, в 1598 році.

В Южній Русі довершилося велике діло. Приготована цілим ходом історичного розвою, а почасти й підступами та інтригами унія церковна зістала публічно оголошена і прийнята на соборі в Бересті литовським дня 8 октября 1596 р. Та тільки замість «єдності» унія викликала роздор серед русинів. Православні під проводом Острозького, Балабана і Копистенського запротестували против неї, а коли головний її подвижник, єзуїт Петро Скарга, генеральний секретар берестейського синоду, видав 1597 р. його опис і оправдання п <ід> з <аголовком> «Synod Brzeski. W Krakowie w drukarniey Jędrz. Piotrkowczyka», виступили православні з капітальною книгою проти сього собору і проти унії п <ід> з <аголовком> «Apokrisis, abo Odpowiedź na xiąźki o Synodzie Brzeskim, imieniem ludzi starożytnej religiey greckiey przez Christophora Philaletha w porywczą dana»[1]. Книга ся звернена головно проти безіменного «дѣєписа» собору, хоч, очевидно, всі православні дуже добре знали, хто є той дієпис, і против його догматично-полемічних виводів, зібраних в другій часті брошури «Synod Brzeski» під осібним заголовком «Obrona synodu Brzeskiego» а рекапітульованих з його давніших книг «O jedności kościoła Bożego», 1577, і «O rządzie i jedności kościoła Bożego», 1590. Жодної з сих книжок самого Скарги Вишенський ще тоді не знав, і з аргументацією сього єзуїта познайомився тільки з «Апокрисиса».

Зазначивши вже на самім початку, що його посланіе не є систематичним і глибоким трактатом теологічним, а тільки плодом «прохажки мисленої», автор наш висказує свою радість з того, що намови противників не могли обпутати православних, і бачить в тім новий доказ правди православія, а слабості латинства. Подякувавши богу за «твердость и сталость» православних, автор в коротких, але досадних словах подає характеристику противника православія. В його писанні і розумуванні він «знашол яму глубокую,

---

[1] Майже рівночасно з польським, а властиво трохи пізніше, хоч того самого року, вийшов перероблений текст руський. Польська редакція була, однак, первісна, гл <яди>: «Русская истор <ическая> библиотека», т. VII, стор. 1005, примітка.

которая адовых послѣдных концов досягает», побачив основний гріх латинства, котрий плодить усі другі,— гордість — «превозлѣтающую мнимаем выше всѣх, находящуюся же искусом ниже всѣх». Автор виразно зазначує, що писання те проти православія є твором єзуїта, кажучи: «видѣлем ту Іисусоругателя блюзнячого»; очевидно, авторство Скарги і для нього не було тайною. Той голос латинської гордості нагадує йому слова ассірійського царя Сеннахеріма*, котрі той велів сказати жидам через свого герольда (рапсака — слово се апелятивне, а не власне, гл <яди>: R e u s s*, La Bible, I. partie l'histoire, p. 556, note, Prophétes, I, 306), що й сам Єгова не вирятує жидів з рук царя ассірійського (гл <яди> 2 Царств, XVIII, 31—36; Ісайя, XXXVI, 15—20). Той рапсак, котрий у своїй гордості насміхається з бога,— се у нашого автора папа римський. Супротив того голосу Вишенський з пророцьким пафосом відкликається до бога, щоби сказав, хто йому миліший: чи гордий латинник, чи смирний православний. І відповідає вибором цитат з письма св <ятого>, показуючи, що бог «призирает на смирных, кротких, молчаливых и трепечущих єго словес», а гордих приведе на ганьбу і загибель.

І як коли б слова ті вже доразу справдилися, як коли б гордий противник уже лежав розбитий, так як колись військо ассірійське невидимо поражене було мечем ангельським, автор наш в величній поетичній картині справляє похорони «голосови гордости и невѣрія папы римского», скликає всіх православних на те позорище, витягає того «трупа нагле здохлого» на середину і розливається над ним огненним голосінням, взиваючи всіх до плачу над ним. Голосіння те належить до найкращих витворів нашої старої літератури і є правдивою перлою між творами Вишенського. В довгім ряді поетичних, а інколи діалектикою теологічною, мов бритва, загострених викриків, наслідуючих тон, ритміку і паралелізм нашого народного голосіння по помершім, автор наглядно показує і з усіх боків освічує той первородний гріх Риму — гордість і вивищування себе самого. Гордість заставила Рим відірватися від східних патріархів, добиватися світових почестів, скарбів і власті. Гордість заставила його спускатися більше на власний людський розум, ніж на письмо святе, і шукати виправки для того розуму «въ тмѣ поганских наук»!, у Платона і Арістотеля, в «комидійськом и машкарском набоженствѣ». Розум

людський, по думці нашого автора,— отрута, а наука світська і театр — причина упадку латинства. Очевидно, він не знав нічого про довговікову і уперту боротьбу, яку вело латинство в середніх віках і пізніше з світською наукою і театром, і те, що було результатом боротьби тих двох суперечних сил, уважав за добровільний витвір римського католицизму.

А оплакавши так того трупа, Іван Вишенський, по руському народному звичаю, каже своїм слухачам чи читачам «поминати єго яко въ дѣях нѣких», т. є. розпам'ятувати і розбирати його життя і діла, як роблять і досі наші бойки і підгіряни при свіжім трупі покійника[1]. І він розбирає тільки один аргумент дієписа Брестського собору: «Яко брамы пекельные вѣру кгрецкую премогли, вѣру же папежа римского не перемогли и премочи не могут». Аргумент сей в полеміці Скарги від самого початку його діяльності в справах церкви руської займав дуже важне місце і мотивований був тим, що патріархи східні були підданими турецькими і мусили купувати собі у турка достоїнства церковні. Задля того-то Скарга й називав православних «turkogreczynami»[2], котре прозвище опісля перейшло в уста польського поспільства і котрим дразнено русинів. Сьому аргументові Скарги про упадок церкви православної під турком посвятив Бронський цілу четверту часть свого «Апокрисиса», доказуючи, що упадок сей, дотикаючий осіб, а не основ віри, зовсім не є такий глибокий і страшний, щоб русини мали задля нього відступувати від східної церкви. Вишенський у своїй поетичній картині не входить в аргументи і контраргументи, він бере закиди єзуїта на золоту вагу чуття релігійного і громить зразу ту зарозумілість, котра сміє рішуче вирокувати о речах, тільки богу доступних. «Был ли еси в том схованю,— питає він противника,— гдѣ жизнь человѣческая размѣрена? Был ли еси в той скарбници, гдѣ скарбы жизни вѣчныя любящим бога лежат? Был ли еси в той скарбници, гдѣ пан свою тайну о своих прежде вѣкѣ урядил? От которого ты... слышал, яко вѣру грецкую врата адова одолѣли, а римское не одолѣли?» І з свого становища, в такій же яркій формі показує, що річ

---

[1] Гляди, напр., опис сього звичаю в оповіданні Михайлини Рошкевич* «Таку вже бог долю судив» («Перший вінок, жіночий альманах», 1887, стор. 161, і далі).

[2] Туркогречинами *(польськ.)*.— *Ред.*

мається якраз противно, що слава, власть, почесті, верховодство, котрими тішиться і гордиться Рим,— се є іменно признак його упадку, признак його союзу з князем миру сього, котрий колись усе се предлагав Христові, але був від нього прогнаний. Противно, неволя, біди, муки, унижения, котрі терпить церков грецька, непохитно держачися при тім догматів і установ церковних,— се є найліпший признак, що церков та находиться на шляху, завіщанім Христом і апостолами.

Кінчиться се вельми поетичне і ефектовне посланіе упімненням до православних, щоб не сумнівалися о правдивості православної віри, але стояли при ній твердо, і запевненням, що бог, «который одним махнепем 185 тысящ войска асирійского побил», не дасть і їм згинути і увільнить їх «от плѣненія латинского и от прелести антихристовы вѣры».

9. ПИСАНІЄ К УТЕКШИМ ОТ ПРАВОСЛ⟨АВНОИ⟩ ВѢРЫ ЄПИСКОПОМ

Найбільшим щодо об'єму і, безперечно, одним з найінтересніших творів нашого автора є його посланіе до епископів, що прийняли унію на соборі Берестейськім 1596 р. Твір сей важний і задля багатства історичних фактів та образків з тодішнього життя, а також задля многоти натяків на життя самого автора. Заміщені в нім згадки історичні, хоч переважно не нові, а черпані з других рук (з «Апокрисиса» і т. і.), все-таки позволяють нам означити докладно час написання сього твору. Вже сам адрес дає нам термін преклюзивний його написання. Адрес сей звучить: «Велможным их милости паном арцибискупу Михаилу, бискупом: Потѣю, Кирилу, Леонтію, Деонисію и Григорку, съвышше память покаянія, страх геенны и будущаго суда низпослатися от всевидящаго ока троичнаго божества, отца, и сына, и святаго духа, Іоан мних з Вышнѣ, от святыя Афонскія горы, усердно вам зычит» («Акты», 227). В своїй статті про Івана Вишенського в «Киевской старине» звернув я увагу на те, що посланіе се мусило бути написане на всякий спосіб ще за життя митрополита Михайла Рагози. Митрополит же сей умер в сентябрі 1599 р. Се давало б нам преклюзивний термін написання сього твору, розуміється, з тою поправкою, що посланіе не могло бути написане пізніше, ніж Іван Вишенський дізнався про смерть Рагози

(міг дізнатися аж геть пізніше по його смерті, хоч при живих зносинах тодішньої Русі з Афоном і при загальній увазі, яка звернена була на сього архієрея-апостату, се трудно припустити). Але щодо інших адресатів будить наш адрес деякі сумніви. Поминаю вже те, що коли всі адресати названі тут тільки іменами, то один тільки Потій названий світським прозвищем; може бути, що автор мав в тім який намір, а може, се тільки помилка перепищиків, котрі з «Іпатій» зробили «Потій», або, може, назва «Патѣй», котра також проходить у нашого автора, була іменно змодифікованим в устах народних іменем «Іпатій». Важніше ось що. Посланіе адресоване також до єпископа пінського Леонтія, під котрим годі розуміти кого-небудь іншого, як тільки пінського єпископа Леонтія Пельчицького, котрий 12 іюня 1595 р. підписав був соборне письмо до папи Климента VIII о принятті унії. Був се, однако ж, трохи чи не останній документ, підписаний сим владикою, котрий не дождав до синоду Берестейського, але вмер уже в августі 1595 року[1]. А тим часом не тільки в адресі, але і в тексті посланія Вишенський говорить про нього як про живого («Акты Ю <жной> и З <ападной> Р <оссии>», II, с. 231) або, принаймні, так, як коли би нічого не знав о його смерті. Являється затим питання, відки взяв наш автор листи відступних єпископів? В «Апокрисисі» повної листи єпископів, котрі 1596 р. були на синоді Берестейськім, нема; книжка Скарги «Synod Brzeski», в котрій ліста та находиться на самім початку і де єпископом пінським і турівським вірно є названий Йона Гоголь*, або, як Скарга, своїм звичаєм, перекалічує, «Jan Hohol», не була нашому авторові звісна ще в ту пору, тільки дійшла до нього пізніше. Трудно припустити, щоб йому звісний був документ з р. 1595, висланий до папи, на котрім між іншими підписаний був також Пельчицький. Документ сей, як звісно, виготовлений був секретно, і текст його довго оставався у нас незвісним. Впрочім, коли б Вишенський був мав відомість о сім документі, то, певно, був би знав, що на нім були також підписи Гедеона Балабана і Михайла Копистенського, котрі ще 1595 р. склонювалися до унії, а 1596 в останній хвилі від неї відчахнулися. Лишається затим тільки одно припущення, що свою листу відступних єпископів Ви-

[1] Гл<яди> «Акты, относящиеся к истории Западной России», т. IV, стор. 95, і примітки при кінці стор. 14, ч. 59.

шенський скомпонував почасти з «Апокрисиса», а почасти з усних оповідань, недокладних і походячих з різних літ. Стоїть також замітити ту обставину, що Вишенський називає систематично в тексті і в адресі єпископа полоцького і вітебського Григорія-Германа Загорського Григорком, хоч при інших, рівно йому антипатичних, ніколи не уживає таких уменшених і згірдних прозвищ. Се доказує, що відомість про нього взяв він не тільки з «Апокрисиса», де, між іншим, приведені листи Рагози до Острозького, в котрих митрополит того «служебника свого» зве Григорієм (попольськи «Hryhor»)[1], але і з усних оповідань. Григорком називає його й автор львівської «Перестороги», але, мабуть, за почином Вишенського, з котрого, а особливо з сього посланія, він не одно перейняв. Так само варто замітити, що автор наш і в адресі і в тексті титулує відступних владик тільки польськими титулами «арцибискуп», «бискупи», «ксенже бискупе» і т. д.

Для означення терміну a quo[2] написання сього посланія служить замітка в самім початку про те, що Вишенський дістав і прочитав книжку, видану уніатами під заголовком «Оборона згоды з латинским костелом и вѣрою Рыму служачею», котрої авторство, а принаймні видання він приписує адресатам. Що се за книжка, напевно невідомо, бо діло з таким титулом до нас не дійшло. Але, припустивши, що Вишенський, навмисне або ненавмисне (наприклад, виписуючи титул з пам'яті) змінив його (слова «вѣрою Рыму с л у ж а ч е ю» можна, напевно, прийняти за злобну зміну, бо так, прецінь, жоден уніат написати не міг), можемо з усякою правдоподібністю твердити, що мова тут про книжку «Унія, альбо Выклад преднейшых арътыкулов, ку зъедноченью греков с костелом рымским належащих», видану в Вільні 1595 року, а написану Іпатієм Потієм, але, промовляючи в імені всіх відступних владик, хоч без наведення жодної назви. Та тільки не треба думати, що посланіе наше написане було ще 1595 року. В тексті його автор наш натякає на факти значно пізніші, а іменно на процес протосингела патріаршого Никифора*, котрий був головою православного синоду Берестейського, там же уніатами зістав виклятий і як зрадник політичний арештований, а на соймі

[1] «Русская историческая библиотека», т. VII, стор. 1061, 1062.

[2] Нижня межа *(лат.)*.— *Ред.*

1597 р. ставлений був перед судом сенатським у Варшаві і опісля засаджений у Марієнбурзьку кріпость. Іван Вишенський знає уже про всі ті факти, коли в своїй інвективі до відступників відзивається: «Не ваши ли милости и Никифора добре посѣтили и в темницу затворили исходатали есте» («Акты», 230), а на іншім місці: «Затворили есте его в Малбурку, да не видит Кракова, Львова, Варшавы и прочіих мѣст» («Акты», 253). Суд над Никифором відбувався в марті 1597 р.[1], значить, посланіе наше могло бути написане щонайборше десь в половині 1597 року.

Але воно було написане трохи пізніше. Наводить нас на сю думку той реєстр гріхів, який Вишенський виставляє перед очі луцькому і острозькому єпископові Кирилові Терлецькому. «Пощупай ся толко в лысую головку, ксенже бискупе луцкій,— каже наш автор,— колко єси за своєго священства живых мертво к богу послал, одных сѣкансю, д р у г и х в о д о т о п л е н о ю, третих огнепалною смертію от сея жизни изгнал?» («Акты», 230). Лишаючи на пізніше детальний розбір тих закидів, ми звернемо тут увагу на згадку про «водотоплену смерть». Факт утоплення когось за справою єп <ископа> Терлецького звісний нам тільки один: було се утоплення православного попа Стефана Добрянського і супроводжавшого його коваля Павла в Луцьку 13 декабря 1597 р. Факт сей в своїм часі наробив багато шуму, особливо коли брат утопленого попа виточив Терлецькому процес кримінальний і коли свідки, навіть власні слуги Терлецького, ствердили, що єпископ був безпосередньою причиною втоплення Добрянського. В р. 1598 факт сей був навіть предметом розправи на суді соймовім у Варшаві, о чім обширно розказано в «Пересторозѣ» («Акты, относящиеся к ист<ории> Зап<адной> Р<оссии>», IV, стор. 221 і д<алі>). Вишенський, пишучи своє посланіе, не знає ще про той сойм, ані про кінець процесу, а тільки натякає на сам факт утоплення. Коли натяк сей справді відноситься до втоплення Добрянського, то в такім разі мали б ми право дату написання сього посланія покласти на першу половину 1598 року.

Зміст посланія ось який: «Іоан мних з Вышнѣ, сѣдячи в затворѣ-темници безмолвія», т. є., мабуть, у однім із мно-

---

[1] Гл<яди>: С. Г о л у б е в, Петр Могила, I, Приложения, стор. 16—63, гл. також «Акты, относящиеся к истории Западной России», т. IV, стор. 159—165.

гочисленних скитів або й печер, що находяться на горі Афонській, дістав до рук книжку уніатських владик і, прочитавши її, здивувався немало. Знаючи почасти тих владик, що взялися «клѣтити згоду», він дивується, відки вони могли доскочити тої святості і ласки божої, щоби декретувати що-небудь в ділах віри. Але, боячися, «абым и на бога хулного мниманья не поднес, и вам, въ простотѣ своей, правду мовячи, не съгрѣшил», почав шукати «слѣда евангелского», т. е. мірила, котре би можна приложити до діл і поступків людських, щоб переконатися, чи вони ведуть до добра, чи до зла. Автор застерігається з гори, що чинить се «не для похвалы выграня препирателного», але для спасенія свого і їх власного, «о котором, бог вѣсть, якож и о своем ревную».

«Слѣд евангелскій», котрий автор хоче приложити як мірку до поступків владик, складається з п'яти пунктів: 1) віра; 2) сповнювання заповідів; 3) відречення від душі своєї; 4) відречення від усяких дібр світових; 5) «конечная нищета». Автор висказує, що ті п'ять ступнів конечно мусить пройти всякий духовний, і покликається при тім головно на Діонісія Ареопагіта книгу «О священноначаліи». Сих п'ять ступнів він уважає початкові, елементарні, за котрими йдуть дальші — «совершеніе, просвѣщеніе и очищѐніе», вказані тим же Діонісієм. Але автор згори знає, що ані його адресати, ані їх навчителі «папы Іисусоругатели» сих вищих ступнів навіть не розуміють, не то що не проходять, бо застрягли в поганських догмах Платонів і Арістотелів, і приступає до запитування адресатів, чи і як вони проходили ті «п'ять телесе узаконенных степеней». Екзамен виходить дуже важкий для єпископів. Множеством фактів, узятих почасти з особистої знайомості, а почасти з оповідань і писань сучасних, автор показує «утекшим от православія епископом», що вони не виповнили ані одного з тих елементарних вимогів «слѣду евангелского», але, противно, і в світськім і в духовнім стані поступали і поступають якраз противно тим вимогам. А іменно: 1) Вони не вірять в отця, сина і духа св<ятого>, бо віру наперед злими ділами розорили, а головно ненаситним бажанням «лихоимства пѣнежного и достатку мірского». В якім значенні уживає тут Вишенський слова «лихоимство», для нас не зовсім ясно, бо ж розпозичування грошей на лихву жодному з тих владик, мабуть, ніхто не закидав. Скорше можна тут прийняти значення «здирства» і загалом

неправого набування дібр, що виходить із дальшого виясснення самого автора, коли він запитується адресатів, чи, бувши світськими людьми, сповнювали тих шість заповідів практичної любові ближнього, узаконених Христом, і на те відповідає, що чинили вони якраз противно. Замість нагодувати голодних, вони самі «алчних оголоднѣвають и жаждными чинять бѣдных подданых», «на сироты церковные и прекормленіе их от благочестивых христіан надаѣое лупят и з гумна стоги и обороги волочат, сами и з своими слуговинами ся прекормляют; оных труд и пот крѣвавый лежачи и сѣдячи, смѣючи ся и граючи, пожирают, горѣлки препущаные курят, пиво троякое превыборное варят и в пропасть ненаситнаго чрева вливают, сами і з гостьми своими (ся) пресыщают, а сироты церковные алчут и жаждут, а подданые бѣдные в своей неволи рочного обходу удовлѣти не могут, з дѣтьми ся стискают, оброку собѣ уймуют, боячи ся, да им хлѣба до пришлого урожаю дотягнет» («Акты», 229—230). Як бачимо, «цидула» Ставропігійського братства ще раз пригодилася нашому авторові, тільки сим разом на те, що там було тільки «нестроеніе» церковне, він поглянув далеко глибше, зі становища соціального, і на дні того «нестроенія» побачив велику нужду мас народних, цілу безодню бідності, горя, сліз і поту, і не завагувався своїм сердечним, енергічним словом упімнутися за тими масами народними.

Замість пригостити подорожніх ті владики «смродливую згоду вяжучи», висмівають і ганьблять жебручих монахів, а навіть на патріархів не вагувалися в тій самій обороні згоди сказати, що се «жебраки, волоцюги, знаменники» (ошуканці). До сеї теми автор ще вертає пізніше. Замість одівати голих вони обдирають своїх підданих, «обнажают из оборы конѣ, волы, овцы, волочат дани пѣняжные, дани пота и труда от них живо лупят, обнажают, мучат, томят, до комяг и шкут безвременно зимою и лѣтом в непогодное время гонят; а бѣдные подданые и день и ночь на них трудят и мучат... и простой сермяжки доброй, чим би наготу прикрыти могли, не мают, а тые бѣдницы шелюга за што соли купити не мают» («Акты», 230). Ті уступи, котрих вірність ми могли би потвердити довгими рядами документів тогочасних, те гаряче слово, промовлене в обороні простого люду, чинить велику честь нашому авторові, котрий на далекім Афоні, «въ затворѣ-темници безмолвія сѣдячи», не стратив живого зв'язку зі своїми бідними братами, не стратив

співчуття з їх горем і потребами. А що закид його, учинений южноруським владикам, був зовсім справедливий, на се маємо численні докази. Про здирства, насилля, заїзди і убійства Кирила Терлецького зібрав цілу купу актів Орест Левицький* («Архив Юго-Западной России», ч. 1, т. VI); автор «Перестороги» («Акты, относящиеся к истории Западной России», IV, 210) закидає йому навіть «обцоване зъ злодѣями, што єму волы до кухнѣ єго воживали» та «коване фальшивых червоных золотых»; не о много ліпший був і защитник православія, владика львівський Гедеон Балабан, котрий заїздами здобував монастир Унівський «и в нем старцов иноков вязеньем и голодом... томил» («А <кты>, от <носящиеся> к ист <ории> З <ападной> Р <оссии>», IV, 19) і загалом своїми «мучительствами болобанскими» причинював своїй пастві много лиха, так що братство Ставропігійське жалувалося на нього до короля і до патріарха. Дальше закидає Вишенський владикам, що замість служити недужим, вони калічать і вбивають здорових, і тут вичитує особливо Кирилові Терлецькому довгий реєстр його проступків, причім споминає поіменно тільки одного «Филипа маляра пѣняжого», котрому Терлецький в невиясненний ближче спосіб причинився до «невольного отходу» і котрого гроші опісля загарбав. Дивна річ, що в актах судових досі не удалося відшукати слідів сеї темної справи, хоч автор «Перестороги» («Акты, отн <осящиеся> к ист <ории> З <ападной> России», IV, 210) говорить о ній також як о речі звісній і свідками перед воєводою київським ствердженій. В кінці замість відвідувати в'язнів у темницях адресати самі постаралися запроторити до в'язниці Никифора-протосингела.

2) Замість відречися від світу і взяти хрест на себе і зненавидіти душу свою в житті, т. є. ні за що важити собі життя, адресати власне дохопилися єпископства на те тільки, щоби здобути собі більше слави і гонорів; замість відречися світової розкоші, вони власне помножили її і надуживають дібр церковних для своїх приватних, фамілійних цілей, вінують дочок багатим віном біскупським, чинять зятів панами, здобувають для них титули і уряди і т. д. І тут, як бачимо, Іван Вишенський користується згаданою вже «цедулою» братства Ставропігійського. Та не вдоволяючися загальним оскарженням, Вишенський «відвалює тот надгробний камінь» споминок, щоби побачити кождого поодинокого з адресатів життя в стані світськім і в духовнім.

Починаючи від «мирославнѣйшого» каштеляна Потія, замічає, що хоч був він каштеляном, але жив убого, держав тільки по чотири слуги в якій-небудь ліберії, а тепер не вдоволяється й десятком у найпишніших барвах. Замітку сю дуже досадно стверджує автор «Перестороги», кажучи, що одним з мотивів, котрий склонив Потія до унії, було «уязвлене славолюбіе»: будучи каштеляном берестейським, він вправді засідав у сенаті, але каштелянство його було дуже худе, бо не мало ані одного села. Для маєтку він зробився єпископом, бо до єпископії Володимирської належало кільканадцять сіл, але яко православний владика стратив крісло в сенаті. Щоб, отже, відзискати те крісло, він рішився прийняти унію. («Потѣй уязвившися славолюбіем а хотячи в радѣ сѣдати яко первѣй сидѣл, будучи каштеляном берестейским, але, не маючи до ней жадного села, а до владычьства своєго кильконадцять, призволил на то» («А <кты>, отн <осящиеся> к ист <ории> З <ападной> Р <оссии>, IV, 212). Коротко витикає дальше наш автор митрополитові Рагозі його походження з обіднівшого шляхетського роду («коли простым Рогозиною был, не знаю, єсли и два слуговины переховати на службу свою могл») а теперішнє панування. Помилку чинить, мабуть, щодо Кирила Терлецького і Діонісія Збіруйського, говорячи про першого, що уперед був простим попом і тільки з дячком волочився, та й тому хіба хавтурями платив; а про другого — що жив у Луцьку і «Сексоном и Майдебурским правом своє черево кормил»*. Тим часом, оскільки знаємо, власне Терлецький, заким став єпископом, був правником, писарем литовського скарбника Тризни («Киевская старина», т. XI, 442). Про походження Збіруйського не знаємо нічого ближчого, так що можемо скорше припустити, що був уперед простим попом. Яким способом витолкувати собі сю помилку нашого автора? Слова його на початку посланія, коли річ заходить про особисті прикмети єпископів: «чого и я по части свѣдом» і дальші слова («Акты», 231), коли, найменувавши Потія, Рагозу, Кирила, Діонісія і Григорка, переходить до Леонтія і каже: «А пинского в первом житію не знален»,— казали би догадуватися, що всіх попередніх автор наш знав давніше коли й не зблизька, не особисто, то все-таки настільки, що міг о них говорити набезпечно. Чи омилила його пам'ять, чи, може, маємо тут діло тільки з помилкою переписувача,— се годі рішити. Загалом, однако ж, треба замітити, що при передаванні життєвих подробиць,

титулів книжок, назв людей, дат і цитат автор наш поступає як правдивий аскет, погорджуючи формами, і подає такі речі досить недокладно. Приміри таких недокладностей ми бачили вже вище. Тут наведемо зараз іще один. Говорячи про Григорія Загорського, Вишенський каже, що заким сей муж став єпископом, був «дворанином Рогозиным», коли тим часом Григорій був духовним і протонотарієм митрополітальним. Може бути, впрочім, що уряд той («генеральне секретарство») і справедливіше потроху назву «дворянина Рогозиного», бо й «Перестороrа» зве того «Григорка» «писарем» митрополита («А <кты>, отн<осящиеся> к ист<ории> З<ападной> Р<оссии>», IV, 207), причім замічаємо, що автор «Перестороги» так само, як і Вишенський, зве його вменшеним, згірдним іменем — чи по приміру нашого автора, чи опираючись на спільнім для обох джерелі, сучасній загальній кличці?

Виказавши в той спосіб відступним владикам довідно їх неспосібність і негідність рішати що-небудь в справах віри, автор наш смілим зворотом риторичним показує їм, що таке «шафованье в дѣлах вѣры» є, властиво, запереченням віри, є кроком «отчаянія», є забуттям будущого віку, смерті і суду божого. І затим могучим, проймаючим словом приводить їм на пам'ять страшний суд і взиває, щоб вернули назад до православної віри, щоб були як той добрий воїн, що хоч поховзнеться, але потім знов стане твердо на своїм становищі. Впрочім, додає наш автор, «я только с повинности своєй и любви христіанской што знаю, то вам открываю и утаити от вас не хощу, вам же послухати и сотворити волно; як хощете, тако творѣте, волю и самовластіє имате» («Акты», 232). Очевидно, Вишенський занадто добре знав своїх адресатів і знав, що слова його до них будуть мов горох, киданий о стіну.

Розправившися в такий спосіб — хоч різко, але без пересади, совісно і з пошануванням людської гідності своїх противників, — з єпископами, автор наш переходить до речового розбору головних тез, виставлених в уніатській «Обороні». Тез тих вибирає він чотири, лишаючи набоці, або, як сам каже, «переносячи на рамени терпѣнія без отповѣди» інші «басни, блюзнѣрства и блекотаня», а головне весь гордий та самохвальний тон тої «Оборони». Автор-бо знає, що інакше й бути не може, що годі ждати смирного і простого тону і чисто духовного розумування від людей, котрі не вчилися, котрі «днесь каште-

ляни, дворяны, жолнѣры, воины, кровопролійцы, купцы, медвѣдники, а утро попами, а поутру бискупами, а поутру утрешнемѣ арцибискупами починилися» («Акты», 234), котрі незаконною дорогою вступали на єпископства, але «дѣрами през ограды, силою, посулами, вылыганєм, человѣкоугожденіем и другими козньми на церков Христову упали» («Акты», 235), не бувши ні монахами, ні дияконами, ні священиками і не доступивши єпископства «от вышняго гласа». Коли пригадаємо, що справді Потій, з роду православний, потім лютеранець, потім латинник, овдовівши, перейшов знов на православіє і в марті ще світський чоловік, в апрілі був уже єпископом, що Терлецький стався також нагло єпископом з палестранта, Мороховський* з королівського секретаря, Желиборський* в 23 році життя став єпископом з дворака[1], то, певно, повисші слова Вишенського не назвемо пересадними.

Тези уніатські, котрі розбирає Вишенський, ось які:

1) Самовладність пап і єпископів в костьолі римськім, котрі не питаються своїх овечок, чи одобрять їх переміни і вимисли, але що постановлять, те кажуть овечкам держати, а ті мусять слухати. Супроти того автор наш з цілою рішучістю підносить голос за автономією всеї церкви супроти одновладства пастирів, виводячи, що таке одновладство противне науці Христа, котрий остерігав вірних перед лжепророками в овечих одежах і виразно казав: «Аще око десное и началнѣйшое соблазняет тя, изверзи є». А се праве око церкви, котре веде її на злу дорогу, се іменно папа. Впрочім, ніде в письмі св<ятому> не позволено пастирям більше мудрувати в ділах віри, ніж вівцям,— заповіді для всіх одні. Загалом в справах віри Вишенський займає становище крайнє консервативне: не тільки основні догми, але навіть форми і церемонії вважає навіки неподвижними, так що ніхто їх змінювати не сміє. Відси виводить він право і обов'язок для вірних противитися хибним вимислам пастирів і контролювати їх ділання і скріпляє се цитатами з ап <остола> Павла. І в тім пункті, виставляючи автономію вірних як один з основних вимогів церковної організації, автор наш не був першим, хоч і підносив не зовсім те, що було прийняте загалом у православній церкві. Правда, традиція с о б о р н о г о характеру тої церкви жила здавен-давна; та тільки на практиці вона в різних краях

[1] «Киевская старина», 1885, т. XI, стор. 442.

православних вилилась в різні форми. Вмішування осіб світських в діла церковні ще в імперії Візантійській поставило церков на становищі дуже підвладнім світській власті. Становище те ще значно погіршилося під турками. Турки не мішалися вправді в спори догматичні, як колись імператори візантійські, та зате довели клир православний, єпископів і патріархів до крайнього пониження і деморалізації, продавали і ліцитували церковні достоїнства і держали церков православну майже в ненастанній анархії[1]. При знищенні найважніших горожанських прав християнського населення нінащо звівся соборний характер церкви: турки нерадо позволяли на відбування соборів; публічне обговорювання справ церковних і контроль ділань ієрархії сталися неможливими. Значить, не про грецьку церков говорив тут Вишенський, але про таку православну церков, яка була або, радше, якою намагалася бути в полуднєвій Русі в XV—XVI в. Той соборний, всесословний характер южноруської церкви почав вироблюватися ще в XV в. і тривав аж до часу, коли, з одного боку, унія, а з другого боку — московська централізація і казенщина не підкопали його. Історія повстання і розвою тої справді народної южноруської церкви досі ще не написана, хоч усім історикам церковним той її характер майже сам собою кидається в очі. В дусі тої-то церкви промовляє тут Вишенський, так як перед ним промовляли Суразький і Бронський, а по нім Копистенський. Інтересно, що новіші православні історики Костомаров і Куліш на сім пункті звели з собою досить забавний герць. Костомаров («Истор<ические> моногр<афии>», III, 32), реферуючи про ті автономістичні погляди Бронського як про щось зовсім нового і нечуваного, висказав думку, що вони були суперечні з духом православної церкви, котра буцімто намагається «строгого подчинения духовным властям в делах веры», і що, значить, писателі южноруські проявили тут зовсім не властиве, а так сказати «козацьке» розуміння православія. Очевидно, великий історик український сим разом глянув на діло не історично і приняв православіє за якусь категорію метафізичну, незмінну і під ту незмінну категорію підсунув таке розуміння православія, яке є нині в Росії, забуваючи, що в XVI в. в Южній Ру-

[1] Докладно про се гл<яди>: Ив. Малышевский, Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви, Киев, 1872, т. I, 1—25.

сі православіє могло розумітися і фактично розумілося зовсім інакше, і іменно так, як його розуміють наші тодішні писателі. Ще дальше від того історичного погляду відскочив Куліш, котрий не переминув шпигнути тут Костомарова («Ист <ория> воссоединения», I, 313, прим.), але сам від себе для об'яснення тих поглядів наших давніх писателів нагородив ще гіршого. «Никогда,— пише він,— такие люди, как Вишенский и Бронский, не проповедовали правил, несогласных с требованиями православной церкви, в то время, когда православная церковь имела законную иерархию, служащую ей органом. Но то было время предательства, в которое соблюдение указанного нашим историком правила («строгого подчинения» и т. д.) как раз привело бы ее туда, куда желали привести ее иезуиты. Называя такие подвиги... литературным козачеством, историк показывает, что понимает тогдашнюю полемику церковную не лучше тех, против кого она вооружалась». На лихо, д. Куліш розуміє її ще менше, коли твердить, що принцип автономії всіх вірних був винайдений Бронським і Вишенським тільки ad interim, на час, коли южноруська православна церков не мала «законної ієрархії». Ми бачили вище, як шанував Вишенський ту «законну ієрархію» ще много літ перед унією («Да прокляты будут владыки, архимандриты и игумены, которые» і т. д.,— писав він ще ок <оло> 1593 р.), і, певна річ, що прийняття унії небагато вплинуло на погіршення його суду о таких людях, як Потій, Терлецький, Рагоза і др.

Друга теза стоїть в тіснім зв'язку з першою. «Яко дурный, неславный и непожиточный был пріѣзд Іеремея патріархи, а то тым, иж хлопов, простых шевцов, седелников и кожемяков над єпископов преложил и увесь порядок церковный, от духовенства отнявши, свѣтским людем въ моц подал, в чом великое уближене власти єпископской учинил» («Акты», 238). З обуренням, пливучим із гарячої симпатії до тих простих, але сильних вірою братів Вишенський вдаряє на гордість владик, котрі чують себе приниженими спільністю зі своїми вірними, вважають їх чимось підлішим себе, «хлопають, кожемякають, сіделникають, шевцями на поругане прозивають». «Добре,— каже наш автор,— нехай будет хлоп, кожемяка, сѣделник и швець, але въспомяните, яко б р а т в а м р о в н ы й в о в с е м є с т ь». З енергією аскета і демократа автор наш доказує рівність усіх людей по природі і перед богом і ціл-

ком оправдує поступування патріарха Єремії, котрий, приїхавши на Русь і бачачи страшну деморалізацію єрархії, відкликнувся до простих світських людей, щоб самі спасалися, після заповідів Христових. Поступив він так по приміру самого Христа, котрий з наукою своєю обернувся не до архієреїв і книжників, але до простих рибаків. З невмолимою логікою і правдиво поетичною силою розбиває Вишенський ту шляхетську гордість, котра панувала серед тодішньої руської ієрархії і справді була одною з головних причин, що завели ту ієрархію в обійми Риму (се потверджує й автор «Перестороги», «Акты, отн <осящиеся> к ист <ории> З <ападной> Р <оссии>», IV, 211). «Як то,— мовлять єпископи,— тые хлопы простые въ своих кучках и домках сѣдят, а мы предся на столах єпископских лежимо; тые хлопы з одное мисочки поливку або борщик хлебчють, а мы предся по колкодесять полмисков розмаитыми смаками уфарбованых, пожираєм; тые хлопы бѣтцким албо муравским кгермачком ся покрывают, а мы предся въ гатласѣ, ядамашку и соболєх шубах ходимо; тые хлопы сами и панове и слуги собѣ суть, а мы предся предстоящих барвяноходцєв по колкодесять маємо; перед тыми хлопами нѣхто славный шапки не здоймет, а перед нами и воєводы здыймают и низко кланяются» («Акты», 242). Не треба й казати, що такі аргументи самі собою падають на голови владик, коли автор наш показує, наприклад, архієреїв, убивших Христа, котрим також Пілати і Іроди* кланялися. Не залишає Вишенський без відповіді й того аргументу владик, узятого з цитати св. Павла, котрий мовить: «Внимайте себѣ и всему стаду, в нем же вас дух святый поставил єпископы пасти церковь господа и бога». Цитата ся дає нашому авторові нагоду показати свій великий талант екзегетичний, вигострений, мабуть, частими диспутами ще в рідним краї, а опісля зглублюванням письма св <ятого> на Афоні в самотній пустельницькій келії та читанням екзегетів грецьких. Зостановляючися над кождим словом сеї цитати, автор наш з громовою силою удар за ударом сипле на голови владик, показуючи їм неуцтво в ділах релігії, грішну гордість з пустих титулів, неправне захоплювання єпископських столиць через підкупства та підлещування під світські власті, цілковиту суперечність їх життя, поступування і вдачі з тими вимогами, які в письмі св <ятому> поставлено до єпископів, які висказує той сам св. Павло, на котрого вони покликаються, їх неморальність, котра в консек-

венції довела до найбільшої огидності, «єгда съ предѣлов законных выступисте и от жоны властное, своей церкви вѣры восточной, до курвы римской на блуд отбѣгати хочете, и оную вшетечницю, наблудившеся там з нею, и еще тайно до чистого ложа облюбеници церкве христовы приволокати изволите» («Акты», 243). Щоправда, аргументації нашого автора не стає тут головного вістря. Забуває він, що не самі южноруські владики винайшли тоту симонію, при помочі котрої вони вдерлися на єпископства, що дорога ся була неминуча для кождого єпископа, бо була означена самим державним устроєм польським, котрий надавав королеві право патронату. Вишенський з великим реалістичним талантом змалював виконання того права, т. є. купування духовних посад, змалював і сумні його наслідки, але ані одним словом не вдарив прямо на се нещасне, деморалізуюче право. Оскільки сильний був в екзегетиці і етиці християнській, оскільки гаряче любив простий люд і чув себе солідарним з його громадськими і церковними інтересами, остільки хибувало йому ясного зрозуміння порядків державних і способів, як вести практичну політику, як добиватися зміни певних шкідливих інституцій. Та проте цілий сей уступ робить велике враження. Кінчиться він, так само, як і попередній, сбразом смерті і загрозою прокляття, котре мусило до глибини душі потрясти тодішніх читателів, а особливо самих адресатів, коли посланіе се дійшло їм до рук. Особливо близьким являється припущення, що митрополит Рагоза, найбільше хитрий та м'який, але ще й найбільше релігійний з усіх ініціаторів унії, власне цим посланієм, дорученим йому, був так сильно потрясений, що заболів і вмер з гризоти, каючися при смерті свого вчинку — заведення унії — і домагаючися православного попа (гл<яди>: Копистенський, Палінодія —«Р<усская> ист<орическая> биб<лиотека>», т. IV, ст. 1045).

3) Третя теза уніатська: ліпше бути під незалежним і свобідним папою, ніж під невольниками турецькими — патріархами. Коротко з нею розправляється Вишенський з виключно церковного, євангельського становища. Так і є, каже він, се вам признаю, що ви воліли перебігти «от убогих до богатого, от простых до хитрого, от неволник до самого своволного, от бѣдных до бѣду чинячого, от страдалцев до мучителя, от поточцев євангелских до рѣки пекельной, от члонков Христовых патріархов до головы антихристовы — папы» («Акты», 245). Перевернувши сю тезу в такий

спосіб, Вишенський не потребує дальше й воювати з нею, і справді признати треба, що з абстракційно-евангельського становища має цілковиту рацію. Та тільки чи вистарчало се абстракційне становище до належного оцінення тодішніх відносин церкви грецької, а особливо відносин, серед яких жили патріархи? Адже ж не в тім діло, що патріархи були убогі, а папа багатий, але в тім, що ті убогі патріархи мусили дорого платити за свої престоли, купувати свої гідності так само, як і руські єпископи, тільки серед обставин іще сто раз більше унижаючих. Не в тім діло, що папа був гордий, а патріархи смирні. Поперед усього їх смирності — не говорю про Мелетія Пігаса — треба ще поставити великий знак запитання[1]; але навіть признавши її в многих разах, мусимо признати, що була вона випливом темноти і індиферентизму. Не в тім діло, що патріархи були невольники, а папа свавільний, але в тім, що ті невольники по волі чи по неволі мусили ширити й невольницького духа і невольницьку деморалізацію. Стим-то не зі становища чисто світських, особистих інтересів, на яке перекидає справу наш автор,— не кажу, щоб інтереси ті не мали впливу,— але зі становища церковної організації владики руські, переходячи до унії, мали далеко більше рації, ніж хоче признати їм Вишенський.

4) Четверта теза, про котру заводить спір Вишенський з владиками, прийнявшими унію, має в наших очах далеко не таке важне принципіальне значення, як три попередні, але в тих часах мала вона, як видно, дуже велику вагу, коли і одна, і друга зі спорячих сторін уважала конечним про неї широко і завзято розправляти. Ходило тут о мниме чудо, яке сталося під час собору Берестейського, коли-то по оголошенні унії руські владики правили службу спільно з латинськими. Православні пустили вість, що під час тої служби вино в чаші руських владик чудом перемінилося в воду, так що треба було іншого вина в другу чашу наливати (гл<яди>: «Пересторога», «А<кты>, от<носящиеся> к ист<ории> З<ападной> Р<оссии>», IV, 214). Очевидна річ, що тут автор наш в полеміці своїй виходить поза рамки того, що містилося в книжці Потія «Унія», бо книжка

[1] Скарга, напр., так само закидає їм непомірну гордість, як Вишенський латинянам, та се й не диво при тодішнім абсолютно-догматичнім способі мислення, котрий дуже утруднював людям різних таборів порозуміти ся між собою.

га, видана в 1595 році, не могла нічого згадувати про те, що сталося 1596 р. Маємо тут доказ, що автор наш, пишучи своє посланіе, мав під рукою також другу «оборону» унії, а іменно книжечку Скарги «Synod Brzeski», видану 1597 р. При кінці тої книжечки Скарга ось що писав: «Puszczają y podmiatają (православні) kartelusze o cudach w Brześciu: «iż się przy mszy wino w wodę odmieniło, gdy ieden tam iezuita w cerkwi św. Mikołaja służył». Potwarzy się tey nie wstydzą, żaden tam jeszcze iezuita ani kapłan rzymski mszy nie miał; a jeśli się Grekowi, który w ten czas służył, to trafiło, iz w kielich miasto wina z omyłki wody nalał,— cuda żadnego nie masz; trafia się to y u pilnych y pobożnych. To cud, że ludzie rozumni y chrześciańscy tak sprośne kłamstwa mówią abo wierzyć śmieją»[1] («Русская историческая библиотека», VII, стовп. 1000—<100> 1).

Вишенський стоїть за тим, що се не була помилка, але правдиве чудо, і хоч признає, що сам на ту пору в руській землі не був і яко самовидець говорити не може, але береться доказувати правдивість чуда берестейського per analogiam[2] з подібного чуда, котре мало статися на Афонській горі в давніших часах. От він і виписує «історію прийстя латинского до Святой горы», котра мала лучитися за часів «царства Михаила Матеолога греческого». «Історія» ся, котрої хронологія попутана, очевидно, є тільки афонською монастирською легендою з невеличким, може, ядром історичним. Яке непевне се ядро, досить буде сказати, що в повісті тій Михайло Палеолог (чи через помилку, чи з злобною іронією прозваний Матеологом, т. є. баламутом), котрий панував у Візантії в рр. 1071—1078, вчинений сучасником болгарського царя Калояна, що панував в рр. 1197—1207, мабуть, на підставі сього одинокого nexus idearum[3], що один і другий входили в зв'язки з папою і латинським Заходом. «Історія» розказує широко і утомлюючe про прихід якихось

---

[1] «Розпускають і підмітають (православні) записки про чудеса в Бресті, «що під час богослуження вино перемінилося у воду, коли один єзуїт в церкві св. Миколи відправляв богослуження». Наклепу цього не соромляться. Ще жоден єзуїт, ані римський каплан не мав богослуження; а якщо це траплялося грекові, що в цей час служив, що в келих замість вина помилково налив воду, то ніякого чуда тут нема. Це трапляється і у пильних і побожних. Чудо в тому, що розумні та християнські люди таку гидку брехню говорять і сміють вірити».— *Ред.*

[2] За аналогією *(лат.)*.— *Ред.*

[3] Поєднання ідеї *(лат.)*.— *Ред.*

уоружених латинників на Афон, про їх намагання навернути монахів тамошніх на латинство чи на унію, про вбійство многих тисяч православних, котрі не хотіли слухати намов, про руйнування монастирів, а в кінці про те, що в однім монастирі, Ксеропотамськім, монахи, перелякані, склонилися до згоди і взялися спільно з латинянами правити «мшу», але в хвилі, коли почали з амвона споминати папу, затряслась земля, церков завалилася і прибила всіх в ній присутніх, а тільки одна стіна, похилившися сильно набік, чудом не впала і так похилена стоїть ще й досі, т. є. стояла до часу автора легенди. Вишенський не подає, відки виписав сю «історію», котра і язиком, і складом дуже різко різниться від його власного писання. «Історія» та, однако ж, мусила бути, а, може, сталась тільки після сього посланія, знайома досить широким кругам побожних читачів в нашім краю. В р. 1620 її коротко переповів Копистенський у своїй «Палінодії» («Р<усская>ист<орическая>биб<лиотека>», IV, 1020), відносячи самий факт до часів царя Михайла Палеолога, т. е. до другої половини XI в., і цитуючи яко джерело якийсь «Соборник Афонской горы». Чи як виписку з того «Соборника», чи з книги «Рай мысленный»*, заключаючої в собі похвалу монашества і пустинного життя, чи, в кінці, як окремий пам'ятник побожної літератури, у нас в XVII в. пильно переписувалося і радо читалося «Сказаніе о святѣй горѣ Афонстѣй, како бысть жребій пресвятѣй владичицы богородицы и како наречеся Святая гора і сад ея, идеже и повѣсть о божествѣнных иконах, чюдесах и о обителях отчасти зданія, о воспоминаніе в послѣдних иже на святых богоносных отец приключившіися от мерзких латын и тѣх повѣстей воспоминаніе»[1].

При великім поважанні, яке мала Афонська гора на Русі ще від часів св. Антонія Печерського*, не дивно, що предки наші дуже мусили інтересуватися подібними афонськими легендами і історіями, так як і тепер іще інтересуються ними в Великоросії[2]. Не наша річ входити тут в ближчий критичний розбір сеї повісті. Вона, а також закиди Вишенського, адресовані до владик за те, що не вірять таким чу-

---

[1] П. С т р о е в. Описание рукописей Царскаго, № 462, к<артки> 68—87; А. В о с т о к о в*, Описание рукописей Румянцевского музея, № 413, стор. 641.

[2] Гл<яди>, напр., прекрасне оповідання Некрасова в його поемі «Пир на весь мир»* про «странника», котрий розказує мужицькій сім'ї «быль афонскую».— «Отечеств<енные> записки»*, 1881, февр.

дам, як берестейське і афонське, інтересні для нас як один із об'явів досить нового у нас і сильного напряму, котрий починає проявлятися в нашій літературі з кінцем XVI в., а в XVII в. доходить до вершини свого розвитку. Маю тут, на думці епідемічний нахил до чудесного, котрий бачимо у нас в XVII в. у всіх верствах людності, у духовних зарівно, як і у світських, у простих, як і по-тодішньому високо освічених (Євлашевський, Петро Могила, Галятовський, Баранович*і др.). Віра в чудеса існувала у нас і давніше, від самого заведення християнства, і була нерозлучна з самою релігією. У наших писателів і літописців стрічаємо записаних багато «чудесних случаїв», віщих снів, пророкувань, знамен і т. д. Але чудесне являється у них спорадично і, очевидно, не грає важної ролі серед суспільності, в котрій і для котрої пишуть ті автори; можна думати навіть, що ті чудесні случаї були не раз радше тільки виразом спеціального способу видження побожних авторів-монахів, ніж предметом загальної живої віри суспільності. Але з кінцем XVI в. заходить значна зміна. За почином суспільностей західноєвропейських, особливо німецької і польської, обхоплює звільна й нашу южноруську суспільність якийсь дух містичний, якийсь загальний наклін до віри в чудеса і до бачення чудес, якась потреба чудесного на кождім кроці. Пригадаємо лишень, яку велику ролю грали чудеса, явища чортів і ангелів в житті Лютера, Мюнцера* і анабаптистів*. Розбуджене реформаційною проповіддю в масах народних почуття доходило до екстазу, до візій і віщунства. Чудеса перестали бути привілеєм вибраних і святих; тепер трохи не кождий міг бачити, а то й творити їх. Тому загальному настроєві відповідала й література. Тисячі писаних і друкованих свистків і листків розширювали вість про нове чудо, прозою й віршами розказували про явище святого у сні, про появлення ікони, про чудесне уздоровлювання недужих. Масами збігався народ у такі місця. З часом почали збирати такі листки, записки та перекази, потягнувся довгий ряд т<ак> зв<аних> Mirakelbücher[1]*, котрих початки в Німеччині сягають іще середніх віків, але на котрі у нас мода прийшла аж в XVII в. І тут наш писатель був одним з перших, що відчули ту нову струю. В інтродукції до повісті про напад латинян на Афон він з натиском підносить потребу віри в чудеса — не тільки ті давні, пере-

[1] Книги мірaклей, тобто чудес *(нім.)*.— *Ред.*

казані в письмі св<ятому> та в житіях, але і нові, сучасні, в котрих так само маніфестувалася сила і правда божа. А й сам він у самім першім своїм творі, як ми бачили, являється одним з перших в нашій літературі оповідачів таких сучасних чудес, розказуючи про віднайдення тіла Варлаама охрідського. Не від речі тут буде замітити, що, даючи тому своєму оповіданню заголовок «Новина», Вишенський хтозна чи не виражував тим бажання, щоб такі богочестиві оповідання витиснули з рук руських читателів ті західноєвропейські, а особливо італійські «новини» чи «новели», котрі в XVI в. почали було проникати до нас через посередництво літератури польської або й прямо з Заходу[1]. І справді, «новини» в дусі Вишенського перемогли у нас «новели» західноєвропейські: замість романів і новел, котрі проникали до нас дуже слабо, переважно дорогою усної передачі як казки та анекдоти, грамотна публіка наша мало що не два століття вдоволялася читанням «Mirakelbuch» вроді «Тератургіми»* Кальнофойського, «Неба нового» Галятовського*, «Огородка» Радивиловського*, «Перла многоцѣнного» Транквіліона*, «Phoenix» Суші* (1685), а то й величезного збірника чудес, виданого 1672 р. в Мюнхені єзуїтом Гумпенбергом п<ід> з<аголовком> «Atlas Marianus», куди ввійшли чудесні описи ікон литво-руських (Stebelski*, Dwa wielkie światła, I, XXXII). В XVII в. чудеса появляються на нашій Україні цілими чередами рівночасно з кождим більшим нещастям прилюдним, просичують собою всю духову атмосферу нашого народу, витворюють множество місць відпустових, около котрих нагромаджується множество повістей, повірок, традицій, забобонів, а далі й пісень книжного або напівкнижного складу, з котрих значна часть опісля громадиться в василіанськім «Богогласнику»*, щоб почасти задержати своє значення й донині.

Кінець сього посланія належить до найінтересніших уступів між усіми писаннями Вишенського з погляду автобіографічного. Автор посвячує тут цілий обширний post

---

[1] В XVI в. на західноруську прозу переложені були романи: французький про Трістана і Ізольду, італьянський про Бову-королевича (Bovo d'Antona) та про Аттілу (гл<яди>: Веселовский*, Из истории романа и повести, т. II), далі «Римские деяния» («Gesta Romanorum»)*, перекладені з польського; в XVII в. в інтермедіях Гаватовича* бачимо вплив Till'a Ulenspiegel'a* (гл<яди> Кузьмичевский*. Старейшие южнорусские интермедии, «Киевская старина», 1885, т. XIII, ст. 371—407).

scriptum (стор. 252—254, разом $4^1/_2$ стовпця друку) промові pro domo sua[1], на котру досі замало звертано уваги. Попереду усього він обороняється против закиду, що «дорозливе и ущипливе в том писаню мовит». На се відповідає, що від Христа і його апостолів навчився говорити «истинну без похлебства, ложь лжею, волка волком, злодѣя злодѣем, розбойника розбойником, діявола діяволом звати» («Акты», 252), і подає приміри, як різко промовляв Христос до фарисеїв*, як говорили Іван Богослов, Петро, Юда в своїх посланіях і як Павло «богат глас изнесе», називаючи фальшивих пастирів псами. Дальше обороняється від другого закиду, який, надіється, піднесуть його противники, що, мовляв, легко йому «заочне и в далеком кутѣ хоч же и правдою о нас так безпечне ширмовати», але якби ти був тут, то спіткало б тебе таке саме, як Никифора. На се відповідає наш автор словами, повними гідності і мужеської рішучості: «Не для далекости от вас будучи и правду смѣле мовлю и правдою вас постигаю, але за правду и умрете изволяю, аще бог дарует». За сим слідує дуже інтересне, хоч, здається, трохи попсоване місце: «А о себѣ наскаковати безстуднѣ песски, якоже вы, на поповство без волѣ божей не хощу, научих бо ся благоговести к благоговѣнному и от оного повелѣнія ожидати» («Акты», 252). Коли перетинок по «вы» лежав справді в інтенції автора, то місце се, на доклад беручи, значило би тільки, що автор наш, пишучи се посланіе, не був ще попом, не одержав вищих іерейських посвячень, але в монашестві своїм вдоволявся т<ак> з<ваною> «схимою», або дияконством, так само як і друг його Йов Княгиницький. Може, впрочім, се місце мати й трохи інше значення, а іменно таке, що автор наш бажає жити на Афоні і не йде на Русь, щоб там стати попом і практично виконувати душпастирські обов'язки, почуваючи велику за се одвічальність і ждучи внутрішнього призиву, хоч, як каже далі, «братерская любов православных с предѣлов естественных мя вытягает». Що православні, особливо, мабуть, львів'яни, пізнавши писательський талант Вишенського, раді були б його мати у себе, на те, крім отсього місця, маємо виразний доказ в листі Рогатинця до нашого автора, котрого зміст переданий в його посланії до стариці Домнікії (о тім буде дальше); можна, однак, сумніватися, чи навіть в зв'язку з тим речення нашого автора, що не хоче «наскаковати

[1] Про себе *(лат.)*.— *Ред.*

безстуднѣ, пески на поповство» означає наскакування на теплу попівську посаду. На се Вишенський не потребував ждати божого розказу, бо се було для нього неможливе, на ніяку посаду він ніколи не пас оком, і оставання на ній не вважав корисним ані для себе, ані для других, як се викладає в тім же посланії до Домнікії. Значить, усяка правдоподібність говорить за тим, що під поповством треба тут розуміти іерейські посвячення, на котрі Вишенський не хотів «по-собачому наскакувати», ждучи, коли власний внутрішній голос узнасть його того гідним. Може бути, впрочім, і третя кон'єктура щодо того місця, а іменно, що перетинок не стоїть в тексті по «вы», але по «поповство», а в такім разі значення його було би таке: «Бажаю я усно сказати вам усю правду, т. є. бажаю повандрувати на Русь, але нема ще на се божої волі, а сам з власної волі вириватися туди по собачому, так як ви вирвалися на попівство, не хочу». Однако ж ся кон'єктура видається мені недопустимою, а то ось чому. Прийнявши її, головна тема розмови буде подорож Вишенського на Русь, діло хоч і не легке, а, може, й небезпечне, та все-таки не таке, щоб до нього могли відноситися слова «благоговѣти къ благоговѣнному» або щоб для нього треба було аж дожидати голосу божого. На всякий спосіб для сього важного місця конче ще потрібно ревізії і порівняння рукописних текстів, бо так, як воно є, являється воно доволі неясним, а, може, й попсованим. Одно тільки можемо з дальших рядків вирозуміти напевно, що вже тоді, 1598 р., автор наш мав тверду постанову відвідати рідний край. Мусимо тут звернутися против делікатному, але негарному натякові д. Житецького. В своїй статті про Вишенського («К<иевская> ст<арина>», XXIX, 511) по поводу сього місця: «еще волѣ божей на сіе (т. є. подорож його на Русь) нѣсть» — пише: «Иоанн не пожелал однако вести свою борьбу, явившись лично на родину под страхом жестокого преследования, воля божия в этом случае не пришла на помощь осторожному страннику». Ми вже згадали вище про невластивість говорення о якихось «жестоких преследованиях» в тодішній Польщі і навели як доказ іменно те, що автор наш, котрий 1598 р. вислав на Русь п і д с в о ї м і м е н е м таке громове посланіє до таких могучих і справді похопних до переслідування людей, як Терлецький, Потій і Рагоза, в кілька літ опісля, за життя обох перших, найтяжче діткнених в його письмі владик, під тим самим іменем таки являється на Русь, хо-

дить свобідно з місця на місце, і то на значнім просторі — як далі побачимо, пише і пересилає листи, підписані тим самим своїм іменем і зовсім не думає ховатися під крила яких-небудь сильних протекторів, але, противно, у Львові наражує на невдоволення могучих братчиків ставропігії тим, що не хоче лишитися між ними. Чи ж при тім усім можна назвати справедливими слова д. Житецького про «осторожність» Івана Вишенського і про його мов би то прикривання своєї трусливості волею божою, що показувало б нам його в дуже негарнім світлі гіпокрита, котрий що іншого пише, а що іншого думає?

Далі Вишенський звертає увагу на те, що противники його замість аргументів против його аргументів страшать його «темницею, битієм и убитієм». На те він покликається на примір Христа і святих мучеників, котрі за правду терпіли, і каже: «Не страште... мене, панове бискупы, антихристом и его мукою, бо ся его з ласки божеи не бою, и ради вашего антихриста страха, св. тройцы... отступити не хочу, и дасть бог не отступлю». Приклад Никифора не лякає його; противно, він заявляє своїм противникам, що, ув'язнивши сього мужа в Малборку, йому самому великого зла тим не вчинили, бо не позбавили його спільності з богом, але зато собі причинили найбільше шкоди моральної і ганьби, бо показалися гонителями і мучителями. Можете нас мучити, гонити і в'язнити,— кінчить наш автор,— бо маєте в руках власть світську, «але не надѣйтеся тым тиранством побѣдити терпѣніе наше... не надѣйтеся, папы римскіе, кардиналы, арцибискупы, бискупы и всякое лживое священство латинского посту; не надѣйтеся, власть мірская, королѣ і всякое преложенство и всяк послушник папы римского, як з вами ни в чом ся соглашати православные не хощуть и папѣ поклонитися не изволять; не надѣйтеся нынѣ, не надѣйтеся завтра, не надѣйтеся позавтрію, в пріидущее время и въ вѣки вѣков. Аминь» («Акты», 254).

Такий є кінець того громового сильного посланія, того могучого маніфесту талановитої, незалежної особистості, гордої своєю правотою і своїм почуттям душевної солідарності з масами рідного народу. Ніколи ще до того часу сильні миру сього, світські чи духовні, не чули від простого южноруса таких гордих, рішучих і потрясаюче сильних слів. Віє з них, хоч несвідомо для самого автора, той свіжий, новочасний дух емансипації і особистості людської з пут всемогучої традиції, котрий сто літ перед тим перший

раз прогримів у Німеччині в Гуттеновім бойовім оклику «Ich hab's gewagt!»[1]. І тут треба було чималої відваги моральної, щоб кинути могучим ієрархам і цілій пануючій системі польській прямо в очі таким огненним посланієм. Нехай і так, що з погляду теологічної аргументації воно не представляє нічого нового, що з погляду практичної політики воно подекуди просто наївне,— не в тім його сила, не в тім його тривка літературна і історична вартість, а в тім високім підйомі моральної сили, котрою тремтить кожде слово, в тій гарячій, сердечній крові автора і всього южноруського народу, котрою накипіла кожда стрічка сього твору.

Яке враження зробило се посланіе на сучасних — ми не маємо ніяких прямих свідоцтв. Що мусило воно бути дуже велике і сильне, на се здається натякати вість про тяжку душевну гризоту Рагози в останніх днях життя і скору його смерть — мабуть, по одержанні сього посланія. Що особливо у Львові посланіе се пильно було читане, сього можемо догадуватися з того факту, що львів'янин, автор «Перестороги», хоч не в однім погляді стоїть на становищі, противнім від Ів. Вишенського (напр. щодо світської просвіти), при писанні свого твору находився під сильним впливом отсього посланія, брав з нього і факти, і аргументи, а не раз майже дослівно цілі речення.

10. ТВОРИ ПСЕВДОНІМНІ. ЗАГАЛЬНІ УВАГИ

З черги хронологічної приходилось би нам тепер говорити про «Краткословный ответ Феодула», але заким перейти до розбору сього твору, ми вважаємо потрібним на сьому місці висказати кілька уваг загальних про оба псевдонімні твори нашого писателя і передиспутувати ті спірні питання, які тут насуваються. Оба псевдонімні твори нашого автора, «Зачапка» і «Краткословный ответ», представляють значні труднощі для розбору критичного, але і значний інтерес біографічний і історичний. Являється тут ряд питань, на котрі досить трудно дати вповні вдоволяючу відповідь. Ось важніші з тих питань:

1) Чи твори ті справді з-під пера Вишенського?

2) Твори ті говорять про одну тему — книгу Скарги «O rządzie i jedności kościoła Bożego». Отже, коли оба вони

[1] Я відважився! *(нім.).— Ред.*

написані Вишенським, то являється питання, для чого автор сей два рази в різних часах вертав до тої самої теми?

3) Для чого під сими творами, супротив свого звичаю, автор підписався псевдонімом, і то під кождим з них іншим?

Щодо першого питання, то ми згадали в розд<ілі> і про докази Сумцова і мої на те, що «Зачапка» і «Краткословный ответ» приналежать Вишенському. Тут нам прийдеться розібрати ті докази докладніше. Поперед усього, однако ж, ми візьмемо сю річ з іншого кінця і запитаємося, чи справді оба ті твори походять від одного автора? Отже, тут, здається, не може бути ніякого сумніву, і дивно нам тільки, для чого пр<оф>. Сумцов сього не замітив, і, віндикуючи «Зачапку» Іванові Вишенському, не віндикував йому заразом «Краткословного отвѣта». Може бути, що пр<оф>. Сумцов зацукався тим, що оба ті твори трактують про одну тему, значить, міркував собі, що один автор два рази о однім предметі не став би писати. Та тільки се загальне міркування, навіть ще один спеціальний сумнів, про котрий скажемо дальше, мусять упасти, коли придивимося текстові обох творів. Автор «Краткосл<овного> отвѣта», говорячи про нагоду, при якій написана була ся стаття, каже, що патріарх александрійський Мелетій, діставши книжку Скарги і не вміючи її прочитати, прислав на Афон іеродиякона Ісаака, і то спеціально до нього, автора («посла єго ко мнѣ»), з порученням написати відповідь. Так само виразно каже й автор «Зачапки», що патріарх Мелетій прислав «отца Ісакія» «к нам в святую гору» і написав лист, наказуючи відповісти на книгу Скарги. Можна би думати, що Мелетій прислав сю книгу до всіх загалом монахів русинів на Афоні, бо й письмо його, з котрого автор «Зачапки» цитує обширний уступ, промовляє в числі множнім і сам автор далі від себе говорить в числі множнім. Але здається, що се тільки в обох разах pluralis majestaticus[1], бо декуди (стор. 84) автор говорить о тім, хто сповнював наказ патріарха, в числі одиничнім і в першій особі («а коли єсми в той книжици разсмотрив» і далі: «тогда єсми книжки Скарги поверг и въ бѣдѣ муки великое час не малый был»). Очевидна річ, що тут автор «Зачапки» і автор «Краткосл<овного> отвѣта» говорять про один і той самий факт, про одну і ту саму особу пишучого в обох разах відповідь на книгу Скарги. До сього головного доказу, котрий і сам вповні виста-

[1] Множинність авторитету, множина шани *(лат.)*.— *Ред.*

чає, додати би ще можна схожість епіграфів у обох творах, і то оба рази з оригінальним зворотом язиковим «лихо ѥи е сею» в значенні: «а що лишне понад се», далі однакові характеристичні звороти язикові і стильові, котрих тут не будемо вичислювати.

Але тут заразом піднести треба, що іменно ті самі характеристичні звороти язикові і стильові є характеристичні також для писань Вишенського. Пр<оф>. Сумцов перший замітив, що «в языке «Зачапки» и посланий крайнее сходство; конструкция фраз, словесные обороты, сложение слов,— все это чрезвычайно сходно» («Киевская старина», XI, 650). До сього язикового доказу він додає ще й ту увагу, що те, «что в посланиях изложено особенно усердно и страстно, и в «Зачапкѣ» изложено с увлеченiем, бойко, оживленно». Сей другий, психологічний доказ нам видається трохи заслабим, бо в такий спосіб можна би добачати деяку схожість між творами Вишенського і, напр., «Ключем царства небесного» або котрим-небудь іншим з тогочасних творів полемічних. Круг предметів, занимаючих тодішніх полемістів, був загалом досить тісний, і можна сказати, що Вишенський по більшій часті вичерпав його, так що ті самі предмети обговорюються і у других авторів. Дальше певна річ, що, крім Вишенського, ще деякі тодішні полеміcти пишуть «с увлечением, бойко, оживленно», от хоч би Герасим Смотрицький, автор «Перестороги», Мелетій Смотрицький, а навіть строгий теолог Захарія Копистенський. Як невистарчаючими є ті психологічні і язиково-стильові докази для приписання Вишенському обох сих псевдонімних творів, се найліпше показав на собі пр<оф>. Сумцов, котрий на їх підставі приписав Вишенському тільки «Зачапку», а не приписав «Краткосл<овного> отвѣта».

В своїй статті про Вишенського подав я літературний доказ на те, що Вишенському треба приписати й «Краткословный отвѣт». Склонила мене до сього та обставина, що в однім рукописі находиться одна статейка, без сумніву, приналежна Вишенському, а в другім рукописі, незалежної редакції, та сама статейка яко post scriptum долучена є до «Краткословного отвѣта». Сей доказ мовчки прийняв д. Житецький. Пишучи свою статтю в «Киевской старинѣ», я не знав ще Строєва опису рукописів Царського, а то, яко ще один доказ приналежності «Зачапки» і «Краткословного отвѣта» Вишенському, був би я навів сю важну обставину, що в рукописі Царського, ч<исло> 486 (з XVII в.) оба ті

псевдонімні твори включені до збірника творів Вишенського, і то в середину, а не при кінці, так що неоспоримо являється догадка, що перепищик, ладячи сей збірник, мав те пересвідчення, що «Зачапка» і «Краткословный отвѣт»— твори Вишенського.

Являється тепер друге питання: для чого автор наш два рази писав про одну і ту саму річ, т. є. про книгу Скарги «O rządzie i jedności kościoła bożego». Щоби се зрозуміти, досить буде нагадати велике враження, яке зробила книга Скарги на тодішню суспільність руську. Сам Скарга, а за ним перший біограф його Велевіцький* говорять, що багато шляхти і духовенства руського потаємно виривали собі з рук до рук сю книжку, а другі скуповували її примірники і палили (R y c h c i c k i*, Piotr Skarga, I, 285). Можемо припускати, що є в тім дещо пересади, єзуїтського самохвальства (про се гляди далі), але все-таки годі заперечити, що з першого видання Скаржиної книжки (1577 р.) дійшов до нас, мабуть, усього тільки один екземпляр (гл<яди>: «Русская историческая библиотека», VII, 6). Далі фактом є, що перше видання сеї книжки перший раз кинуло в голови руської ієрархії думку про унію, а друге видання було найсильнішим речником тої думки в хвилі, коли вона входила в життя (1590). Вже з погляду на важність сеї книги було б затим не диво, коли б автор наш два рази вертав до неї. Ще натуральнішим покажеться нам се, коли порівняємо обі полемічні статті Вишенського. Порівняння те переконує нас, що автор у обох статтях пише про різні речі; в кождій статті розбирає інші тези Скарги. Ще зрозумілішим покажеться нам се, коли застановимося над обставинами, серед яких були написані ті статті. Одержавши від патріарха Мелетія книжку Скарги і поручення розібрати її і написати о ній коротку рефутацію, автор наш написав «Краткосл<овный> отвѣт». Пізніше, коли мав нагоду доочне побачити плоди Скаржиної книги, побачити, як сильно ширіться унія в Южній Русі, головно між шляхтою і міщанством, як і пропагатори її воюють головно тими Скаржиними аргументами, на котрі він у своїм «Краткосл<овном>отвѣтѣ» не звернув уваги, він узявся другий раз за се діло і написав «Зачапку». Детальний розбір обох творів умотивує і ближче пояснить сей погляд.

Остається нам іще розібрати третє питання, іменно, для чого під обома сими творами Вишенський підписався псев-

донімами? Професор Сумцов висказав про се ось який догад: «Псевдоним в данном случае мог возникнуть или по чувству самосохранения или из желания автора выразить одним словом свою близость к источнику всякой истины и правды — Христу, вероятнее, из последнего побуждения; И. Виш<епский> был человек не робкий» («К<иевская> стар<ина>», XI, 652). Лишаючи набоці першу евентуальність, ми замітимо про другу, що вона не видається нам так правдоподібною, як пр<оф>. Сумцову. Виражати свою близькість до Христа — се для смирного аскета було б знаком такої гордості і зарозумілості, котра граничить майже з богохульством. Д<обродій> Житецький більш рішуче але менш осторожно приписує оба псевдоніми зглядом політичним. По його думці, «псевдонимы... раскрывать было неудобно при жизни Иоанна, особенно после (!?) его путешествия на родину в 1606—1607 годах. Как резкие и беспощадные нападки на унию в конце XVI века заставили Иоанна следующее по времени сочинение обозначить именем Феодула, так и одно из первых сочинений после путешествия на юг (радше, на північ з Афона!) он нашел удобным прикрыть именем Христофора» («Киевская старина», XXIX, 506). Як бачимо, аргументація дуже неясна і в основі невірна. Для чого по о с т р и х н а п а д а х на унію при кінці XVI в. Вишенський «находит удобным» з менше острим нападом ховатися під псевдонімом? Для чого другий твір підписує псевдонімом по п о д о р о ж і на Русь, коли вже був на Афоні і, значить, ніякі польські пани, ані уніати не були йому страшні? Се дві загадки, котрих д. Житецький так як би не бачив у своїх власних словах. Що не політичні причини, не страх перед переслідуванням склонив його до псевдонімів, се видно вже з повищих питань; адже ж далеко остріші нападки на унію, а головно «Посланіе къ утекшим епископом» він підписав своїм іменем і вислав на Русь і опісля не то що не боявся піти туди особисто, але, пишучи в Уневі посланіе до Домнікії, також підписав його своїм іменем. Впрочім, треба знати політичні відносини тодішньої Польщі, високий ступінь політичної свободи, якою користувалися шляхта і духовенство, широку свободу писаного й друкованого слова*[1], щоби зрозуміти, що догадка така не

[1] Драстичну ілюстрацію її дав д. Кубала* в своїй монографії «Poselstwo Puszkina do Polski 1649» (L. K u b a l a, Szkice, t. II).

має основи. Адже ж автори таких різких полемічних творів, як «Исторія о листрікійском, или разбойническом ферарском соборѣ» *, або як пізніший «Літос», або писателі такі, як Кровіцький (соцініанин) і Зизаній, котрі доказували, що папа є антихрист, жили в Польщі й Литві досить безпечно*. Не забуваймо, що різкості полеміки православної далеко ще (може, за виїмком «Літоса») не доходили до тої міри, як різкості полеміки лютеранської або соцініанської. А що Вишенський і по написанні своїх перших різких посланій міг без великої об'яви іти на Русь і майже свобідно тут порушуватися, се також зрозуміємо, коли зважимо слабість адміністративної власті в Польщі, брак служби поліційної в новішім значенні, а при тім значне ще число могучих руських людей, шляхти, міщан і духовних, котрі готові були оказати йому протекцію.

Нам здається, що вияснення мотивів, котрі заставили Вишенського підписати ті твори псевдонімами, треба шукати в особливих обставинах, серед яких ті твори повстали. Коли текст листа Мелетія, наведеного в «Зачапцѣ», є переданий вірно, то можна сміло сказати, що лист сей був соборний, писаний до всіх монахів русинів на Афоні і поручаючий їм рефутацію Скарги. Може бути, що, крім листа, Ісакій привіз для Вишенського усне поручення від патріарха, а може, монахи самі гремільно віддали йому, як найспосібнішому, сю роботу. В такім разі, відповідаючи від імені ширшого кружка людей, ніяково було авторові підписуватись власним іменем, і він ужив псевдонім, котрий виражав чесноту монашества і головну (по його поглядам) красоту православія супроти латинської гордості — покору, смирність, назвав себе Феодул, т. є. слуга божий. По кількох літах, вертаючи до Скаржиної книжки ще раз, автор наш уже для консеквенції і тут ужив псевдонім, хоч не мав до сього ніякої важнішої причини. Що би мав характеризувати той псевдонім, трудно сказати. Чи повстав він під впливом «Апокрисиса», котрого автор также був «Христофор», чи мав натякати на монашество і пустинне життя автора? Се останне також не є неможливе, коли собі пригадаємо, що монахів і пустинників, а особливо афонітів, по смерті, а іноді й за життя називано «богоносними» отцями. Христофор значить, впрочім, «христоносець» і не виражає, як твердить Сумцов, близькості до Христа, але ношення Христа, т. є. ношення його заповідей і його терпіння в сьому житті.

В кінці 1599 або в початку 1600 року вислав львівський православний єпископ Гедеон Балабан, іменований в р. 1597* екзархом патріарха константинопольського, свого повіреного іеродиякона Ісаака, чи Ісакія, на схід, до Константинополя і Александрії, яко до двох головних столиць православія, для засягнення поради, як боротися з унією і єзуїтами, а особливо, як видавати книги церковні для потреб церкви православної. При тій способності дав він своему посланцеві й книгу Скарги «О rządzie i jedności kościoła Bożego», щоби той вручив її александрійському патріархові Мелетієві яко найліпшу інформацію о характері новоповставшої в Польщі унії. А що Мелетій не знав польського язика і не міг сам прочитати книжки Скарги, то користаючи з тої нагоди, що посилав того ж Ісакія на Афон в цілі сколаціонування тексту переданого ним для Гедеона гречеського «Евхологіона» зі старими «Евхологіонами» афонськими, передав йому заразом лист до руських монахів, живучих на Афоні, між котрими були люди, владаючі польським язиком[1], а може бути, що й до самого Вишенського, з котрим був давніше знайомий, поручаючи прочитати книжку Скарги і написати коротке о ній справоздання. Випливом сього поручення був «Краткословный отвѣт Феодула, въ святѣй афонстѣй горѣ скитствующаго, против безбожнаго, лживаго, потварнаго, и настоящаго вѣка, погански, а не євангельски мудруючего писанія Петра Скарги о реченном раде и єдности костела божіяго под одным пастырем и о грецком и руском от тое єдности отступленію» (С. Голубев, Петр Могила, I, Приложения, 108—145). Таким способом, твір сей написаний був, правдоподібно, в р. 1600 або найдалі з початком 1601. Роздивімся, насамперед, у хронології.

Автор «Краткосл<овного> отвѣта» на самім початку заявляє, що іеродиякон Ісаак присланий був «от Александріи» (стор. 109). Мелетій Пігас повернув до Александрії з Константинополя тільки 1599 року (Малышевский, М. Пигас, I, 630), значить, присилка Ісакія на Афон могла бути, найскорше, при кінці того ж або в слідуючім році.

[1]Польські книжки, пісні церковні і папери з XVI віку бачив у афонській бібліотеці в р. 1832 поляк орієнталіст Гнат Петрашевський*, гляди його «Dziesięcioletnia podróż po Wschodzie», 1872, стор. 75—76.

Міг би дехто замітити, що Мелетій був в Александрії ще й перед тим, а іменно по першім своїм повороті з Константинополя в рр. 1594—1597, значить, міг тоді прислати на Афон і книгу Скарги. Не перечимо, що се було би можливе, але перечить сьому найвиразніше згадка про Ісакія. Ми знаємо напевно, що Ісакій був у Мелетія тільки в останні роки його побуту в Александрії, до нас дійшов один лист його до московського патріарха Філарета, писаний в р. 1625, в котрім Ісакій, оповідаючи про свою подорож на схід, розказує також, як літом 1601 року (повернувши, очевидно, з Афона), був у Єрусалимі[1] і Антіохії, а відси з початком сентября прибув до Александрії, і то саме на те, щоб бути свідком смерті патріарха Мелетія (М а л ы ш е в с к и й, М. Пигас, I, 657).

Являється тут зараз питання, в якій формі написана була первісно та відповідь Вишенського. Ми не знаємо автентичного тексту письма Мелетія, котрим він поручив рефутувати Скаргу[2], то й не можемо знати докладно, що властиво поручив Мелетій написати: чи реляцію о книзі Скарги для свого вжитку (Мелетій, як звісно, пильно занімався справами руської церкви і писав листи до різних осіб і корпорацій южноруських в справах церковних[3]), чи посланіє о ній до своїх земляків. Можемо припустити, що Мелетій іменно поручив написати реляцію для себе, котра, очевидно,

---

[1] Нема ніякого сумніву, що іменно той самий Ісакій був автором опису паломництва по Єрусалиму, виданого Петрушевичем («Науковий сборник», 1871, стор. 99—124). Він написаний в формі реляції до Балабана. Малишевський зве Ісакія учеником Мелетія Пігаса і додає, що був він опісля єпископом луцьким і острозьким (op. cit., I, 657). В такім разі світське ім'я його було, мабуть, Афанасій Пузина*, гл<яди>: S t e b e l s k i, Dwa wielkie światła, III, 147.

[2] Може, воно й є в тім збірнику його листів (усіх 320), що находяться в бібліотеці грецької богословської школи на острові Халькіс (М а л ы ш е в с к и й, op. cit., I, XI).

[3] Вісім листів його видано було в переводі на тодішній руський язик, а то сім ще за його життя, в р. 1598 в «Книжици» острозькій, а один, до Потія, писаний 1599 року, виданий був по-грецьки і в переводі в Дермані 1605 року (гл.: Каратаев*, Описание славянорусских книг, 1, н<оме>ри 154, 178), а також по-польськи з відповіддю Потія, там же, 1605. Листи видання Острозького адресовані: л и с т перший з р. 1594 до князя К. Острозького; л и с т другий — о новім календарі, присланий з Кирилом Лукарісом* 1596; л и с т т р е т і й з р. 1596 до К. Острозького «о отступном митрополитѣ и единомысленникох его законопреступных владиках» (повторений також в «Апокрисисі», ч. IV, гл. 6); л и с т ч е т в е р т и й «до

мусила б йому бути предложена по-грецьки. В такім разі правдоподібним було би дальше припущення, що «Кратко<овный> отвѣт» такий, який нині маємо, складається з двох частей, незалежних одна від другої, а іменно з тої реляції, котра зладжена була для патріарха Мелетія і послана йому в грецькім перекладі (стор. 114—144), із вступу (стор. 109—114) та post scriptum'a (стор. 144—145), написаного Вишенським, мабуть, швидко опісля, на всякий спосіб, ще в р. 1601, перед смертю Мелетія, коли явилася нагода переслати сей новий твір на Русь. Що се сталося ще перед смертю Мелетія, бачимо з передмови, в котрій автор говорить про Мелетія як про живого («занеже патріарха лядского языка сам вѣдом н е є с т ь» і т. д., стор. 109). Конечно, приладжуючи свою реляцію для посилки на Русь, Вишенський не ограничився самим тільки дорoбленням рамок, але поробив деякі зміни і в тексті, адресуючись усюди замість особи патріарха (як се мусило бути в первісній реляції, сли така існувала) до «любимого прочитателя». Може бути, що в тій другій редакції автор наш старався надати тій, надто, може, по його думці, сухій реляції трохи гарячіший колорит, більше літературний характер, вставляючи свої ліричні і риторичні апострофи (стор. 117, 131, 134 і далі), хоч не є виключена можливість, що вони належали й до первісного тексту реляції.

Пригляньмося насамперед тій реляції, котра з самої природи речі має характер майже чисто догматичний. Насамперед розбирає тут Вишенський передмову Скарги до короля, зупиняючися на двох її тезах, а іменно на твердженні, що перше видання Скаржиної книги «wykupiła bogatsza

---

всѣх вообще народу россійского православних христіан, похваляюще мужество их» з р. 1597; л и с т п'я т и й з того ж р. 1597 до Гедеона Балабана, надає йому екзархат і повномочіє на скликання собору православного; л и с т ш о с т и й з р. 1597 до князя К. Острозького, затверджує ухвали православного синоду Берестейського з р. 1596; л и с т с ь о м и й з р. 1597 до южноруських братств православних (гл<яди>: «Р<усская> истор<ическая> библиотека», IV, Примечания, стор. 1749). Крім згаданого вже листа до Потія з р. 1599, маємо ще в рукописі (у Львові, в бібліот<еці> Оссолінських, рукопис н<оме>р 827) в грецькім оригіналі його посланіє до братства рогатинського з р. 1601, т. є. писане на короткий час перед смертю патріарха. Про Мелетія і його уділ в руських справах церковних написав основну двотомову монографію проф. Київської духовної академії Малишевський, та жаль, що іменно другий її том, де говориться о справах руських, хоч видрукуваний, досі ще не вийшов у світ.

Ruś i popaliła»[1], і на взиванні короля, щоби світською властю допоміг до навертання православних на латинство. Щодо першої тези, то Вишенський прямо закидає Скарзі брехню, і то брехню з злим, денунціаторським наміром. «Первая ложь, яко безыменно злочинцу руского положил: только б о г а т ш а Р у с ь, а не знати хто» (116). Ширше про се питання говорить він на іншім місці, у вступі, призначенім для публіки руської. Се дворазове трактування одної і тої самої теми в одній статті я вважав-бо одним з доказів свого припущення, що «Краткосл<овный> отвѣт» оброблюваний був два рази — раз для Мелетія, коротше і без полемічних екскурсій, в способі критичної реляції (відповідно до інструкції самого Мелетія, котрий казав в книжці Скарги, «только лжу изъявити, а не любопреніем... бавити...» «без баснословія риторскаго ухищренія», стор. 109), а другий раз для ширшої публіки, перед котрою Вишенський уважав можливим дати волю своїй писательській індивідуальності і виступити в своїй звичайній полемічній збруї.

Ширше говорить тут Вишенський про другу точку передмови, що міститься в словах Скарги, звернених до короля: «Abyś wkm. z miłości, którą wkm. ma ku poddanym swoim y z gorącego nabożeństwa ku rozmnożeniu chwały Bożey tey się iedności y kościelney zgody rozmiłował y do niey czasów y miesc swych pomoc czynić raczył. Tę królewską powinośc ludzie do iedności kościelney przywodzenia»[2], доказує Скарга примірами з письма св<ятого> Старого завіту — примірами, скажемо мимоходом, притягненими за волосся, причім з правдиво єзуїтською безцеремонністю жидівський король Єзекія зроблений зістав святим, щоб тільки думці уживання рук світської власті на підмогу для цілей пануючої церкви надати яку-небудь санкцію, який-небудь німб святості, — і кінчить дуже небезпечним цитатом зі св. Августина*, що więcey jeden wyrok świeckiego króla, niżli wiele kazania y pisania kapłanów Bożych Chrystusowi y duszom, jego krwią odkupionym posłużyć może»[3]. Справедливо

[1] Викупила багатша Русь і спалила *(польськ.)*.— *Ред.*

[2] Щоб Ваша королівська милість з любові, яку Ваша королівська милість має до своїх підданих, та з гарячого прагнення збільшувати хвалу божу, домігся єдності і згоди церковної і ласкаво допомагав їй завжди і всюди. Ця королівська повинність приведе людей до церковної згоди *(польськ.)*.— *Ред.*

[3] P i o t r S k a r g a, O rządzie y jedności kościoła Bożego, Kraków, 1590, str. 2—4 nienum., пор.: «Р<усская> ист<орчес-

бачить наш автор в тих словах велику небезпеку для Польщі і закидає Скарзі, що своїми словами, в котрих видно «яд убійственный гнѣва», наклонює короля «гвалтом правовѣрных до латинства властію свѣцкою приводити» і додає дуже вірно: «Чего ни один король первых королев важитися не смѣл, то нынѣ єзувита тѣ пожитки въ земли вольной и спокойной будует, то есть згвалченіе сумненія королевскаго, замѣшаніе, непріязнь и злорєченіе на стан королевскій от всего посполитого человѣка, и еще погибель вѣчную королю, яко да от добра человѣка тираном ся учинит» (стор. 117). І вибухаючи гнівом на таке поступування, автор наш рядом риторичних питань і окликів показує всю його огидність і покликається на Євангеліє, де Христос проповідав своїм ученикам, як багато їм прийдеться терпіти за правду. І вони справді терпіли і смерть приймали за проповідь Христову. А куди ж то веде Скарга власть світську? Чи вчить її йти «странным путем науки євангельской и апостольской проповѣди»?

Противно, він направляє її на слід давніх гонителів і мучителів Христа і апостолів, спонукає її «истинну звитяжити и євангельскую проповѣдь зкгвалтовати» (стор. 118) Чи закиди ті були справедливі? Чи в книжці, по котрій навіть Міцкевич судив про Скаргу як про великого nie tylko kapłana, ale i obywatela[1], справді містяться такі негарні і небезпечні речі? Вище ми навели дослівно інкримінований Вишенським уступ з тої книжки і лишаємо суд про се читателеві, тут тільки додамо, що обвинувачення Скарги о такий самий неєвангельський і політично небезпечний поступок підношене було не раз сучасними і пізнішими писателями. По зруйнуванні т. зв. Брога, т. є. дому молитви кальвіністів у Кракові в р. 1574, знялась була друкована полеміка в тій справі в р. 1592, коли кальвіністи зав'язали конфедерацію і хотіли вивести сю справу перед сойм. Скарга видав безіменну брошуру «Upominanie do ewangelików y do wszystkich społem niekatholików», радячи їм, щоб не гнівались за зруйнування своєї святині і не починали нічого «блудливого» для запобіження таким випадам на будуще (I o c h e r, III, 588). Вже того самого року кальвініс-

---

кая библ<иотека>», т. VII, 529, 530. <Один вирок світського короля може послужити Христові і душам, відкупленим його кров'ю, більше, ніж проповіді і писання святих отців (*польськ.*).—*Ред.*>

[1] Не тільки священика, а й громадянина (*польськ.*).— *Ред.*

ти в брошурі «Respons w porywczą (в гарячій хвилі) dany na upominanie do Ewangelików» писали: «Wydawa się author pisania tego, że nie jest persona bono publico gaudens, któremuby szło o zadzierżenie Polski w pokoiu, o zabieżenie domowym rozruchom a przelewaniu krwie, woynam żałosnym a zginieniu Koronnemu.., ale znać, że ten pisarz iest osoba duchowna, samotna, a może tylko delicie dokąd upatruiąca, Papieżowi przysięgą obowiązany, a tak obcym ludziom więcey niż oyczyznie Polszcze miłey a dobram iey przychylny. To Scopus a cel iego, żeby Xięża prałaci... nad wiarą y sumieniami surowie panowali i iurisdictię swoią nad każdym, kogoby się im heretykiem przezwać chciało, żeby rozciągali, a nawet y gardła ludzi tych, co chciwości a uchwałom ich nie dogadzaią, pod miecz osądzali a podawali»[1] (Ocher, III, 683—4). Той самий закид похвалювання вибриків краківських езуїтами сфантазованих студентів і робітників підніс проти Скарги й такий совісний та грунтовний історик, як Лукашевич («Historya kościoła helweckiego na Litwie», т. I, str. 48). І що найцікавіше, що біограф, а властиво гарячий апологет Скарги, Рихціцький (Мавринкій Дзєдушицький), котрий з обуренням відпирає сей закид, скидає вину зруйнування бога на «фанатизм люду», забуваючи, що перший товчок до сього огидного факту вийшов не від люду, а від студентів, т. є. від людей освічених, стоячих близько самого джерела тодішньої освіти. Сучасні документи потверджують, що хоч загал латинської ієрархії не підбурював до сього нападу і — щиро чи нещиро — не солідаризувався з ним, то все-таки дехто з тої ієрархії, а особливо найвпливовіший чоловік, кардинал Гозій*, тішився ним і що загалом ієрархія латинська, а головно єзуїти, не залишали покористуватися тим фактом як прецеденсом до скорого здавлення протестантизму per fas et ne

[1] Здається, автор цього писання не є особою, яка раділа б народному добру, якій ішлося б про те, щоб затримати Польщу в мирі, щоб зарадити громадським заколотам та пролиттю крові, нещасним війнам та загибелі держави..., але видно, що автор цей — особа духовна, одинока, і, мабуть, своїм лише радощам віддана, він, будучи зв'язаним присягою на вірність папі, відданий більше чужим людям, ніж дорогій батьківщині Польщі, її добру. Ось його ціль і мета: щоб ксьондзи та прелати... суворо панували над вірою і сумлінням кожного, щоб поширювали свої права на кожного, кого їм схотілось би назвати єретиком; хотів би він, щоб вони навіть схопили і підставили під меч горло кожного, хто не вгоджає їхній зажерливості та постановам *(польськ.)*.— *Ред.*

fas[1] (гл<яди>: Любович*, Начало католической реакции в Польше, 360—361). Далі заходить питання, хто ж, властиво, викликав той фанатизм серед мас, хто навчив їх погорджувати дисидентами, ненавидіти їх і вважати за ворогів? Ще в половині XVI в. ненависті такої не було ані сліду, як про се свідчить цитований уже кальвініст Євлашевський (гл<яди> вище, стор. 45—46). В відповідь на се ми наведемо такі факти, як ширення єзуїтами з'їдливих памфлетів проти православних і протестантів (один із них, писаний по-руськи, гл<яди> Оссол<інський> рукопис, 401, к<артка> 180, і Лукашевич, Dzieje kościołów wyznania helweckiego, t. I, str. 88—89), як підхоплення католиками деяких Скаржиних і інших виразів і прозивання ними русинів[2]. Можуть сказати, що Скарга сам того всього не хотів і що кожду, хоч і найліпшу річ, можна обернути на зло. Але, супроти власних його слів, нами вище цитованих, се буде пуста вимівка. А слова ті в його творах не одинокі: полеміка його майже все і всюди являється з вістрям

---

[1] Всякими засобами, гідними й негідними *(лат.)*.— *Ред.*

[2] «Tu... w Wilnie ... z starożytney religiey Rusią y obcowac y handlowac y gadac przełożeni ratuszni y apostatscy (уніатські) z swych mieysc i katedr zakazuią, a co trzecie słówko, to nas zdraycami oyczyzny y szpiegami Tureckimi szkalują, y bezecnią» («Verificatia niewinnosci», 1621.— «Архив Юго-Западной России», ч. 1, т. VII, с. 281). «Co trzecie słówko na ohydę niepokalanej wiary naszej schizmatikami, a na hańbę czystej narodu naszego sławy Nalewaykami nas lzą y stomocą» (Ibid., 326). «W nazwisku Nalewayków wielésmy wam nie winni,— відповідають уніати,— nie od nas poszło, vox populi, za tym podobno vox Dei» (Sowita wina, ibidem, 484). «А нынѣ где только поляки увидят русина, зараз кричат: «Гугу, русин, люпус, реліа, господи помилуй, схизматик, туркогречин, отщепенец, Наливайко»* («Діаріуш» Афанасія Филиповича*. «Русская историческая библиотека». IV 97).

<Тут, у Вільні... магістратські (міські) чиновники та уніати в своїх установах та з кафедр забороняють людям старої руської віри справляти свої обряди, займатися торгівлею, говорити своєю мовою. Що не слово, то називають нас зрадниками батьківщини, обзивають турецькими шпигунами, зневажають. («Верифікація (свідчення) невинності», 1621.— «Архив Юго-Западной России», ч. 1, т. 7, с. 281). «Що не слово, очорнюють нашу чисту віру, називаючи нас схизматиками, брешуть та обзивають всіляко світлу славу нашого народу, називаючи нас Наливайками» (там же, 325). «В прізвищі Наливайків ми не багато провинилися перед вами,— відповідають уніати.— Не від нас воно пішло; голос народу значить голос бога!» («Sowita wina», там же, 484) *(польськ.)*.— *Ред.*>

політичним або патріотично-національним, старається захопити на свій бік і експлуатувати для своїх цілей констеляції партійні, види політичні, династичні і ієрархічні. Які були плоди такої полеміки, такої пропаганди ще за життя Скарги, се бачили і голосно виявляли навіть сучасні здоровомислячі католики в роді Щасного Гербурта, котрий на соймі варшавськім 1613 р. говорив про унію, що «to jest iako rana serdeczna, która by naymnieyszą była, śmierć przynosi[1]», а про її пропагування ось як відзивався: «Ale rzecze kto: nie chcemy odmieniać Rusi w Rusi, bo i nie możem, ale chcemy ich pozyskać do wiary naszey i powszechney rzymskiey wedle consylium florentskiego. Tego ia nie ganię, ieśli to przystoynie czynią wedle nauki Chrystusa pana. Ale hayducami cerkwie odbiiać, pozwami na trybunał trapić, popów łapać, czernice wyganiać, to się nie zgadza z wolą y nauką zbawiciela naszego»[2]. Се були зовсім безпосередні плоди Скаржиної полеміки, і вони вповні оправдують тяжкий закид Вишенського.

Дальше переходить наш автор за порядком ось які тези Скаржиної книги:

1) До спасенія поперед усього треба знати правдиву церков, скорше, ніж правдиве слово боже. Хоч і як парадоксально видаватись може для нас ся теза, з того погляду, що правдиве слово боже не перестає прецінь бути правдивим, чи воно голоситься в правдивій церкві, чи ні, то однако ж Вишенський годиться на сю тезу, бо, каже, т і л ь к и о д н а п р а в д и в а ц е р к о в є джерелом правдивого слова божого. Православні і латиняни не уступали собі взаїмно в упевненнях, що тільки їх церков є тим джерелом.

2) Крім єдності з правдивою церквою, ніхто не може бути спасений. Ся теза випливає з першої, і, очевидно, Ви-

---

[1] «Це немов рана у серці, яка, хоч би була найменшою, приносить смерть» (*польськ.*).— *Ред.*

[2] К. Говорский. Вестник Юго-Западной России, историко-литературный журнал. Год первый, Киев, 1862, том I, стор. 5, 7. Промову сю приводить також Копистенський у своїй «Палінодії». <«Але хтось може сказати: не хочемо скасування Русі на Русі, бо неможливо це зробити, хочемо лише навернути їх до нашої і загальної римської віри згідно з собором у Флоренції. Цього я не засуджую, якщо це роблять пристойно заради науки Христа бога. Але нападати на церкви з гайдуками, переслідувати позовами у трибуналі, ловити попів, черниць виганяти — це не погоджується з волею і наукою нашого спасителя» (*польськ.*).— *Ред.*>

шенський також на неї годиться і підпирає її доказами з письма св<ятого>, але при кінці звертає вістря против латинників, котрі немовбито твердять, що «хто не учил по латыни, глупый есть и незнаный» (стор. 121).

3) По яких знаках пізнати правдиву церков? Принявши дві попередні тези, се питання, очевидно, являється найголовнішим, і тут настає повна незгода між Скаргою і Вишенським. Сей останній з гори характеризує аргументацію Скарги в тім пункті як будування Вавілона. Вавілоном є Рим, Навуходоносором* король польський, котрий кланяється одушевленому ідолові — папі; руські князі і пани, на розказ короля, зваблені музикою розкоші світу сього, поклонилися також ідолові; тільки «тріе отроцы іерусалимскаго плѣна, убогіе русинцы» не хочуть йому поклонитися. «Тогда розъярився Навуходоносор, кроль польскій, повелѣвает разжещи пещь бѣд, скорбій, гоненій и всяких досад лютых на тіе отроки, останки народа рускаго, яко да сим волю бѣдами на поклоненіе идола преложит» (стор. 122). Ми вже згадували про насильне і зовсім не євангельське заводження унії на Русі. Та все-таки мусимо сказати, що звалювати вину сього на короля нема жодної підстави. Жодних таких переслідувань, о яких говорить, напр., Гербурт, королі ніколи не заряджували, ані не наказували, противно, всіми силами старалися їм запобігати, а тільки задля безсильності своєї власті і адміністрації взагалі не могли їм зарадити. Автор наш упоминає русинів, щоб не лякалися тої «пещи бѣд лютых», і обіцяє їм чудесний рятунок. Давши таким способом волю своїй поетичній жилці, він приводить головні признаки, по котрих Скарга каже пізнавати правдивий костьол римський, а іменно: символ нікейський, неіснування в костьолі латинським єресей, одновладство папи і згідний послух йому у всіх краях, слова Христа, котрими той іменував Петра фундаментом церкви, розширення римської науки по всім світі і упадок усіх інших вір, крім римської. На се Вишенський відповідає, що всі ті знаки зовсім не дають пізнати правдивої церкви, і приводить від себе слідуючих сім знаків: 1) правдива церков мусить завше боротися зі злом, 2) мусить бути переслідувана дияволом, хоч і не буде ним побіджена, 3) мусить в останніх часах світу приходити в упадок, 4) мусить бути ненавиджена світом і тими, хто служить князеві світу, т. є. дияволові, 5) мусить хрест носити і бідність любити, 6) мусить «въ мирскую премудрость глупой и нехитрой и во всеми

неискусной быти», 7) мусить у всім відповідати тому ідеалові блаженства, котрий визначав Христос у своїй нагорній проповіді. Короткими словами показує затим Вишенський, що іменно православна церков вповні відповідає тій сигнатурі, по чім обертається до розбору знаків костьолу римського, наведених Скаргою.

Зараз перший знак, каже наш автор, є перебреханий, бо костьол римський не опирається на визнанні нікейськім, але самовільно змінив його, додавши в пізніших часах filioque[1], запровадивши «опрѣсноки, пургаторіум и протчія басномудрія», через що підпав під клятву, встановлену сімома вселенськими соборами за всяке змінювання їх ухвал. Щодо дальших знаків, а іменно одномислного послуху всього латинського світу супроти папи і самовладства папи в ділах віри твердить Вишенський, що сей знак не є встановлений Христом, але, власне,е «хоробою гордынѣ вѣчной», світським бажанням власті, достоїнства, слави і честі. Христос, противно (Вишенський дає на се 7 доказів), завсігди проповідував смирність і ту засаду, щоб не був один над усіх ані два вище всіх. Так само Петро ніколи не виконував ніякого старшинства над апостолами. Стративши ту апостольську покору, костьол римський і папи справді запанували над світом, але се панування є власне найбільший упадок. Дальше запитує він Скаргу, в чім такім згідні всі народи латинського костьолу: чи в Христових заповідях, чи в сповнюванні наказів папських? І відповідає, що іменно тільки послух для папи лучить їх, «а въ плодоношенію христіянства от всѣх язык латынскій род нестаточнѣйшій и вшетечнѣйшій и гордѣйшій єсть» (стор. 136). Така згідність то поганство, а не християнство. Так само безпідставним являється твердження Скарги о браку єресей в костьолі латинськім, коли сам той костьол повідмінював догми вселенських соборів і повстановлював нові, завів новий календар, перемінив службу божу, молитви, пісні, завів органи і т. і. З обуренням відмовляє наш автор Скарзі право покликатися на св. Петра, з котрим теперішній лат<инський> костьол не має нічого спільного, ані його правди, ані віри, ані любові, ані вбожества, ані покаяння, ані терпіння, ані хресної смерті. «По истиннѣ,— говорить він з гірким докором,— Петр умре, а ты со убійцами Петровыми, истинно имя Петрово носящих убити подвизаешися и убиваеш, и всѣм

[1] І сина *(лат.)*.— *Ред.*

помыслом душевным и тѣлесным о тое ся стараеш, и короля на то приводиш, дабы тиранином на истинну, яко Нерон на Петра, ся учинил, а еще убивши и плакати не повелѣваеш» (стор. 137). І дальше цитатами з книг церковних показує наш автор, що церков православна іменно відповідає тим думкам, які проповідував Петро, і що коли церков Христова справді основана на камені віри Петрової, то се ще не значить, що вона основана на Римі.

Дальший знак правдивості костьолу римського, взятий з того, що костьол той розширився по всьому світу, вважає Вишенський «борбою на самого Христа», котрий говорив, що «скудно есть благое» і що «въ послѣдных часѣх главная добродѣтель, любовь изсякнет, благочестивая вѣра оскудѣет и истинная правда збудет, злоба же и лжа всѣх опанует и гору возмет» (стор. 140). Не Христовою правдою розширився костьол римський, а «во лжи, поганской гордости, власти, славѣ, богатьствѣ и любви свѣта сего» (ст. 141), служить він «князеви міра сего», тим-то й усі діти того князя до нього біжать і в нім собі смакують. Отим-то сей знак є доказом не правдивості, а фальшивості костьолу римського. Брехнею є також дальший наведений у Скарги знак, що всі віри єретицькі угасли і поупадали, тільки один костьол римський стоїть кріпко і неізмінно, брехнею для того, що промовчує про матір свою, церков грецьку, від котрої Рим дістав світло віри і котра досі стоїть справді недвижно на Петровім фундаменті, коли тим часом костьол римський погордив своєю матір'ю і до самої основи пройнятий єресями і фальшем.

Освітивши в такий спосіб самий підклад аргументації Скарги, заявляє Вишенський, що в розбір дальших поменших знаків, наведених Скаргою, ані в розбір історичних виводів, хто від кого відірвався, чи грецька церква від римської, чи римська від грецької, не буде вдаватися[1], бо ж, очевидно, «не о царствѣ вечном Христовом тую всю книжку Скарга излѣпил, толко о царствѣ земном и столицѣ поганской римской, стараючи ся о то, яко за поган столица римская продковала, так и нынѣ, по христіянствѣ споганившися, абы продок, старшинство и верхность над всѣми имѣла» (стор. 143). Коли аргументація основана на фальшивім фундаменті, то відслонювання всеї її фальшивості ні на що

[1] Основного і обширного розбору дочекалися ті псевдоісторичні виводи аж 1621 р. в «Палінодії» Копистенського.

вже не потрібне. Додає тільки автор наш одну увагу, що даремно Скарга покликається на перших пап римських, святих, чудотворців і мучеників, «яко тѣ не нынѣшних пап вѣры были, але восточных, и для того страдали и благодать чудотворная в них дѣйствовала. Доколѣ съ восточными єдино были, тогда ся и мученики меж папами находили, и того поєдинкового начальства не слыхати было, только братья равные и єдиномудренные папы римскіє съ восточными патріархами были; а когда от восточных отпали, тогда... и мученики и чюдотворства между папами погибли и благодать духовная отлетѣла» (стор. 144).

Ми навели докладно зміст сеї догматичної розправи головно для того, щоб показати, що автор наш і тут потрафив зробити річ основну і досить методичну. Ми далекі відтого, щоб вдаватися в рішення, хто з обох спорячих зі становища теологічного має рацію, і могли б хіба замітити одно, що зі становища сучасної індуктивної логіки оба вони однаково грішні, бо виходячи з засади, що церков кождого з них посідає правдиве слово боже (quod erat demonstrandum[1]), вони з багатого арсеналу церковної традиції, історії і письма св<ятого> підбирають для тої ідеальної церкви именно такі признаки, які фактично кожда з тих церков мала. В такий спосіб можна кожду церков і секту увінчати вінцем єдиної правдивості і розвінчати з нього. Найсумніше, однак, те, що, ставши на таких точках розумування, спорячі сторони немов не замічали, що находяться на грунті, на котрім ніяке й ніколи не можливе порозуміння, ані поєднання, і що засади ті, впоювані в серця широких народних мас, можуть принести дуже гіркі, криваві плоди. І принесли.

Перейдемо тепер до рамок, котрими обнята повища реляція о книзі Скарги. Рамки ці складаються з трьох частей: з відозви: «Православным христіяном церкве восточное послушным, сыном Малоє Русіи, о господѣ радоватися», з слідуючої по ній статейки «Ко всякому прочитателю писанія сего» і з коротенької статейки кінцевої, котра в рукописі Царського (resp.[2] у Голубєва) має напис, очевидно, попсований, «Читанія сего писанія», а в рукописі підгорецькім (і в моїм виданні) «О чину прочитанія сего писаня». Я стою на тім, що всі три ті частки написані були рівночасно з остаточною (теперішньою) редакцією «Краткосл<овного>

[1] Те, що треба було довести *(лат.)*.— *Ред.*
[2] Див. *(лат.)*.— *Ред.*

отвѣта», т. є. весною 1601 р., і що остання статейка, яко найбільше загального і інструктивного змісту, пізніше, коли І. Вишенський укладав першу збірку своїх творів, була вилучена з сеї цілості і покладена на чолі збірника яко пожиточна сказівка для читаючих наголос.

В першій відозві Вишенський коротко розказує звісні вже нам обставини, що спонукали його до написання «Краткосл<овного> отвѣта», іменно присилку книги Скарги з Александрії від Мелетія через Ісаака-ієродиякона враз з листом Мелетія, наказуючим коротко відповісти на брехні тої книжки. Не радо брався Вишенський за се діло, «понеже тѣ басни мирскаго и єретическаго духа великоє сомущеніє внимательной мысли къ богу творят, и теплоту и любовь ко сладости памяти божія губят» (стор. 109). Але спонуканий наказом патріарха, а особливо «єстественною любовію вас, братія руского народа, палим, боячи ся, да не гдѣ нѣкій брат от моєй любимоє Русіи въ сѣти того писанія, котороє ловом Скарга назвал, не увязнет и от бога живого вѣчно не отпаднет» (стор. 110), прочитав ту книгу, хоч признається, що читаючи її, «мало єсми не врацал, дивуючися той смертенной потравѣ латынскаго мудрованія» (ст. 110). І зараз же підносить першу Скаржину брехню з передмови про викуплення «богатшою Русею» і попалення першого видання його книги. Вишенський бачить в тім оповіданні поперед усього самохвальбу Скарги перед королем, по-друге, клевету на руський народ, котрому закинено гидке діло без доказу, а по-третє — посереднє підбурювання короля на гнів проти русинів. І знов тут приходиться нам запитати, чи і скільки Вишенський справедливо чинить Скарзі ті закиди? Що строгий аскет в самодовольно гордих словах Скарги: «Przed siedmiąnaście laty ... z a b i e g a ł o s i ę z ł a s k i b o ż e y z i n ą bracią moią tak nowym błędom heretyckim iako i starym greckim». «Trudnieysze jest nawrócenie ruskich person, którzy się do oyców i starożytności odzywają, stare b ł ę d y p r z o d k ó w s w o i c h, n i e d b a l s t w e m y z a n i e c h a n i e m z a k r y t e, za prawdę mając, a o nich się nie pytając»[1] («Р<усская> ис<то-

[1] «Сімнадцять років тому мені і моїм братам (однодумцям) з ласки божої ставили в вину, що я робив помилку в питанні єретиків та грецької віри». «Значно важче навернути руських людей, які покликаються на батьків і на старовину, які давні помилки своїх предків беруть за правду, не питають про ці помилки, що прикриті недбальством і занедбанням» *(польськ.)*.— *Ред.*

рическая> библ<иотека>», VII, 527—530),— міг і мусив добачити самохвальбу, се річ натуральна, бо і ми нині її добачаємо. Важніший є закид щодо спалення першого видання його книги. Скаржина повість про те спалення прийнята була на віру, без критики, не тільки його біографами і сторонниками єзуїтами, але в новіших часах її повторюють, мов якийсь певник, і православні історики Костомаров, Соловйов, митрополит Макарій, Сумцов і др. Правда, перше видання Скаржиної книги нині дуже рідке, про нього зовсім не знали давніші польські бібліографи, не знав Йохер, а редактор VII-го тому «Русской исторической библиотеки» П. Гільдебрандт*, передруковуючи його, пише, що воно «большая библиографическая редкость, известная только в одном экземпляре» (стор. 6). Та тільки ж чи доказує се правду Скаржиних слів? Скільки ж то видань з XVI в., далеко менше «пекучих» і розхапуваних у своїм часі, сталося нині бібліографічною рідкістю або й зовсім пропало. Сам Скарга один тільки подає доказ свого твердження, і то доказ дуже слабий: що коли їхав з королем по Литві в р. 1585, то не міг на ревельській дорозі дістати примірника своєї книжки, тільки один неповний. При тодішнім слабім стані торговлі книгарської се зовсім нас не буде дивувати, а те, що скаже Скарга далі: «mam pewną relacyą»[1], що Русь його книжки попалила, ми з чистою совістю враз з Ів. Вишенським можемо вважати злобною брехнею і інсинуацією. Легенда про палення книжок противного напряму, котрих повставання в тих часах частого урядового палення книжок катівською рукою було дуже натуральне, становили немов куряву, що здіймалася при кождім живішім спорі релігійнім, філософічнім чи історичнім. Воюючі сторони кидали одна на другу тим закидом аж до переситу, підпираючи його такими ж слабими аргументами, як Скарга. Книжка розійшлась, книжки не можна дістати,— ага, то певно противники її викупили і спалили! Нині ми попросту пішли б за доказом до книгаря, що продає книжку, а коли б побачили, що видання справді вичерпане, а люди за ним допитуються, то вважали б се за добрий інтерес і зладили б друге. Як осторожно треба поступати з такими легендами, наведу примір з противної сторони. Православний автор «Перестороги» кидає тим самим каменем на поляків, що Скарга на Русь, тільки що камінь той виріс уже до великих

[1] Маю певне повідомлення *(польськ.)*.— *Ред.*

розмірів. Оповідаючи о «збуренні панства руського» через поляків, пише він: «Золото, сребро и оное дорогое каменье и книги забрано; у самом Краковѣ корунном и в костелах римских полно того; книг словенских великими склепами знайдеш замкненых, котрых на свѣт не выпустят; также есть и во Львовѣ у мнихов доминиканов склеп великій книг наших словенских учительских, до купы знесеных по збуренью и осягненю паньства руского» («Акты, отн<осящиеся> к ис<тории> З<ападной> Р<оссии>», IV, 204). Але, чень же, ніхто з тверезо мислячих істориків не схоче брати на віру сеї легенди.

Писання Скарги, горде, самохвальне і велеречиве, пригадує Вишенському оповідання св. Єпіфанія Кіпрського* про те, як то він з одного молодого чоловіка вигнав демона, котрий йому признався, що був тим самим демоном, що підшіптував Орігенові його єресі. Автор наш висказує побожне бажання, щоб знайшовся другий Єпіфаній і вигнав того самого духа зі Скарги. Та ні, додає він, на те треба би, щоб Скарга добровільно хотів позбутися того духа, бо бог нікого не силує. Але латинники так у своїй світській мудрості закорeніли, так нею гордяться, з нею зрослися, що й сам Христос би їх від неї не відвів. Для того Вишенський радить православним, щоб зовсім не мішалися до латинників, не спорили з ними, не силувалися переконувати їх, щоб і самі не пострягли в їх блуди, «яко то случилося инъшим (и вашим?) єпископом досвѣдчили єсте» (стор. 112). Православні повинні супроти латинників бути «прости, глупи и незлобивы», повинні дбати тільки о себе і своїх близьких, кріпитися взаїмно «вѣдомостію нашего православія, писанієм, наукою, друкованієм книг, училищи и довольством от избытков наших» (стор. 113). Сі слова дуже важні. В них повніше, ніж деінде, Вишенський висказав усе, що можна було назвати його культурною і національною програмою, і для того ми мусимо приглянутись їм ближче.

Унія люблінська, а опісля й унія церковна в повній силі поставили перед южнорусами першорядної ваги питання про те, як мають виглядати їх відносини до поляків-католиків. Колонізація южноруських земель поляками, ополячення міст, католицька конфесійна організація цехів, ополячення шляхти і багатшого міщанства, все се становило такий глибокий поворот в житті народу, що нерішучість, неясність його відносин були б натуральні навіть в такім разі, коли б при нім оставались найінтелігентніші його еле-

менти. Але іменно ті елементи, котрі найскорше могли б були причинитися до вияснення ситуації, юрбами покидали свій народ і переходили в чужий табір. Лишались темні маси поневоленого селянства та нечисленні ряди міщанства, у котрих переважаючим було почуття своєї слабості, болючої зміни, доконаної під впливом Польщі, а затим почуття недовір'я до поляків, глибока нехіть або, як каже Лозінський*: «rozdział tem zdradliwszy, że maskowany, ukryty, a bardzo ujemnem uczuciem utrzymywany i pogłębiany: uczuciem społecznej zawiści warstwy, która czuje się poniżoną i upośledzoną»[1]. Д<обродій> Лозінський, мабуть, не бачить, що почуття те було зовсім натуральне і конечне, так само, як не хоче бачити причин, котрі раз у раз живили те почуття, причин таких, як боротьба о календар, як агітації єзуїтські, висмівання русинів, стіснювання їх обряду і т. ін. Унія церковна замість цілющої води досипала тільки солі на ту рану. Як натуральним тодішні русини вважали таке почуття зглядом поляків, доказують між іншим і слова Вишенського. Ще в часі перших слухів о унії в своїм «Посланії ко всѣм обще» він писав: «К вам, стаду православному, христіянскому роду мовлю: будѣте готовы отлучитися от того погибелного антихристова и содомского рода», т. є. від поляків-католиків. Повний сепаратизм від латинян — отсе одинокий вихід, котрий бачив наш автор, і сю програму він розвинув ширше в тих словах «Краткосл<овного> отвѣта», котрі ми вище зазначали. Сепаратизм той, егоїстичний і тіснозорий, в практичнім житті мусив би був підкопувати всякі основи горожанського життя, і справді, з тої характеристики життя львівських русинів в XVII в., яку на підставі архівних документів подає Лозінський, ми мусимо дійти до переконання, що програма та дійсно була виконувана. «Mieszczanie ruscy,— каже він[2],— stali po za Lwowem, po za jego mieszczaństwem, a można by powiedzieć, że po za sobą nawet, bo nie u siebie i nie z siebie, ale prawie zawsze z zewnątrz i to z zewnątrz Rusi czerpać się

[1] Władysław Łoziński, Patrycyat i mieszczaństwo lwowskie w XVI i XVII wieku, c. 225.

<Роз'єднання тим зрадливіше, що замаскованe, приховане, підтримуване дуже негативним почуттям суспільної заздрості тієї верстви, яка почуває себе пониженою і скривдженою (*польськ.*).— *Ред.*>

[2] Ibidem, 226.

przyzwyczaili materyalną і moralną siłę bytu. B y l i o n i b a r d z i e j k o l o n i ą o b c ą w r u s k i m g r o d z i e, n i ż n i e m c y, n i ż p i e r w s i p o l a c y, n i ż o r m i a n i e n a w e t»[1]. Вже з сеї характеристики можемо зрозуміти, якою небезпечною і морально шкідливою була програма сепаратизму, що відразу ставила русинів поза рамками горожанського життя і горожанського суперництва в заслугах около спільних інтересів, приучувала їх укривати в собі свої властиві думки, що іншого говорити і робити, а що іншого думати, причім з часом маска приростала до лиця, так що чоловік і сам не знав, що в нім є настояще і правдиве, а що масковане, то значить, остаточно правдиві, щирі думки і почуття замирали в душі, характер деморалізувався. Наслідки сього процесу легко зрозуміти: Русь тратила віру в себе саму, тратила почуття власної гідності і тої натуральної живої солідарності, яка держить при купі всяку живучу суспільність і ненастанно обновлює, подвоює її сили; Русь привикла оглядатися все на других; жебрати, запобігати чиєїсь ласки, унижуватися і коритися без потреби, мірити життя і суспільні справи вузькою міркою особистого утилітаризму. Все, що було серед неї живіше, пройняте духом і бажанням ширшого, горожанського життя, покидало її, не почуваючись до ніякої вини, бо чуло, що покидало с е к т у, а н е с у с п і л ь н і с т ь. Сепаратизм, котрий мав бути рятунком для Русі, виходив на її шкоду моральну і матеріальну, і міг би був цілком убити її, коли б було можливо його повне виконання. Але виконання таке було неможливе. В живім організмі суспільнім не можна відтяти, відокремити одну часть від інших так, щоб між ними не відбувалася ніяка обміна соків. Помимо свого сепаратизму Русь приймала від Польщі і школи, і книжки наукові, і лектуру, і взірці літературні, переробляла їх по-своєму; се тільки й було її рятунком, було знаком її живучості і задатком дальшого розвою. Отсі здобутки розвою, про котрі наш автор ще нічого не знав чи не хотів знати около р. 1590, тепер таки не могли лишитися

---

[1] «Руські міщани, — каже він,— стояли поза Львовом, поза його міщанським станом, а навіть, можна б сказати, поза своїм середовищем, бо не в ньому і не в собі, але майже завжди ззовні, і то ззовні Русі, звикли черпати матеріальну допомогу і моральну силу існування. Б у л и в о н и б і л ь ш ч у ж о ю о б щ и н о ю в р у с ь к о м у м і с т і, н і ж н і м ц і, н і ж п е р ш і п о л я к и, н і ж н а в і т ь в і р м е н и» (*польськ.*).—*Ред.*

для нього тайною. Навіть зі свого далекого Афона він міг переконатися, якою сильною підмогою для православія стали братства, книжки, школи і т. п.; і ось він втягає тепер ті речі в свою програму, не ограничуючись так, як в «Посланію ко всѣм обще», на одній моралізації і на проповіді голих аскетичних ідеалів вроді «пустынного воспитанія». І сам він навіть для себе робить концесію тому духові західному, бо безпосередньо по тій раді, щоби православні супроти латинян були «прості і глупі», додає: «Єднакоже абы не розумѣла латина, яко не можем познавати прицукрованое лжи сладкословія их», т. є., щоби не вважали нас справді глупими і нетямущими, я відповім на книгу Скарги. Очевидно, що аскетичні ідеали, навіяні Афоном і його доктринами, в душі нашого автора боролися з його здоровими інстинктами, котрі перли його до боротьби, до праці суспільної, до поступу.

Друга передмова «Ко всякому прочитателю писанія сего» важна особливо задля деяких автобіографічних подробиць, котрі подає про себе І. Вишенський. Остерігаючи читателя, щоби не давався вловити на солодкі, облесливі слова латинських писателів, але прикладав до них зараз мірку євангельської правди, автор наш так далі пише: «И я нѣкогда въ той пробѣ был и сам своим слухом латинского оратора свѣдчил ... Латинскій оратор, достоинством сана мистр, имѣл дружбу со мною въ Луцку и не утаил тѣлесноє пожадливости предо мною, которою звитяжен был, а то как блуда от цнотливыє девицы прагнул» (С. Г о л у б е в, Петр Могила, I, Прилож<ение>, 114—115). І оповідає дальше, що той «містр» хоч був «цвѣтный», т. є. обсипаний струпами, зумів звести з ума дівчину облесними словами.

Се маленьке оповідання кидає світло на життя нашого автора перед вступленням у монашество. Жив він у Луцьку, і, мабуть, не в дуже бідних і низьких обставинах, коли знатний латинський духовний міг бути з ним у такій тісній дружбі, що не крився перед ним навіть зі своєю романічною історією. Яке се було становище, які обставини, в котрих проживав наш автор у Луцьку, яким способом дістався він туди зі своєї рідної Вишні, се остається темним, і навіть для жадних догадок не маємо найменшої підстави. Може бути, що історія з одуренням дівчини через латинського духовника мала який близький зв'язок з його власною судьбою, може, іменно й вона попхала його в монашество, роз-

бивши його надії на життя родинне. В оповіданні про облесні підмови ксьондза тремтить щось як згадка власного болю, і гніву, і жалю. Може бути, що в луцьких книгах гродських дасться з часом найти який слід сеї історії, а тоді, може, й роз'ясниться історія життя нашого автора.

Не менш інтересний є й post scriptum «О чину прочитанія сего писанія», бо в нім Вишенський в спосіб пластичний характеризує нам ту публіку, для котрої призначував свої твори. Публіка та се «братія православніи» або «соборы братскіи». Більшість між ними — люди «немощніи» в праці думок, а то й «простіи безкнижніи», т. є. неграмотні, яких тоді було чимало не тільки між селянами, але, певно, й між заможнішими міщанами. Отим-то автор наш таку велику вагу кладе на добір лектора, котрий би на зборах відчитував його твори, і таку старанну дає йому інструкцію, як, і коли, і скільки має читати. Очевидно, що й прелектор той пересічно не бував чоловік високоінтелігентний, коли треба йому було толкувати, як зупинятися на зап'ятих, а як на точках. Певно, бував се дяк або «даскал», бо й місцем збору являється школа. Скликував зібрання священик — яким способом, сього не сказано: може, оповіщаючи про збори з казальниці, а може, кажучи вдарити в дзвін. Сам священик рідко бував і прелектором, і Вишенський обіцює подвійну надгороду від бога для такого священика, котрий схоче і збори скликати, і сам перед ними читати писання і книжки. Збори сходилися звичайно рано, перед сніданням, і розходилися, вислухавши 20—30 карток прочитаного. Чи до прочитаного додавано ще якесь пояснення, чи велася над тим в крузі зібраних яка розмова, про се не говорить Вишенський, але се нам видається річчю зовсім натуральною, особливо в тих часах живого заінтересування контроверсіями релігійними. Як бачимо, post scriptum, котрий певно не був тільки pium desiderium[1] Вишенського, але написаний на підставі того, що дійсно практикувалося по міських і сільських братствах южноруських в тім часі, становить також немаловажне джерело історичне до пізнання внутрішнього, товариського життя русинів між собою в кінці XVI і в початок XVII віку. Скупо маємо свідоцтв про те внутрішнє життя по наших братствах. Дещо видобув з львівських актів В. Лозінський. Ітак в р. 1590 міщани львівські Іван Білдага, Сенько Крамар, Іван Мине-

[1] Побожним бажанням *(лат.)*.— *Ред.*

вич і др. доносять магістратові львівському на ставропігію, «że przyniósłszy sobie jakieś bractwo z turek od jakiegoś patryarchy, zaprowadzają herezye, dziwne przysięgi czynią w tem bractwie, odprzysięgają się posłuszeństwa zwierzchności, sami sobie nawet sądy i kaźnie czynią»[1], а в р. 1651 руського друкаря Скільського* в львівськім городськім суді допитуються на тортурах між іншим також о сходини русинів в церкві і о таємні наради. «Ligatus et quaesitus tractus primo, tractus secundo, a na końcu ustus,— говорить той нещасний.— Na schadzkach i radach tu w cerkwi nie bywałem i nie wiem, jeśli one miewali»[2].

Як бачимо, власті польські не без підозріння гляділи на ті сходини, і можемо сказати, що підозріння їх не були безпідставні.

Треба, впрочім, додати, що в сій статейці Вишенський нав'язав до старої руської чи навіть греко-візантійської традиції, котра на початку книжок любила містити довші або коротші статті о пожитку читання книг. Ось що, напр., читаємо в одній такій статейці в старім рукописі з XVI в., що находиться в моїм посіданні: «Добро єсть почитати книгы паче всякому крестянину, блаженіи бо, рече, испытающе свѣденія єго, всѣм сердцем възыщут єго, что бо рече испытающій свѣденіа єго, явѣ рече. Єгда чтеши книгы, не цнися борзо ищисти до другіа главизны, но поразумѣй, что глаголють словеса та, и тришды обращай единой главизнѣ. Узда коневи правитель єсть и воздержаніе, праведнику же книгы. Не составить бо ся корабль без гвоздій, ни праведник без почитанія книжнаго. Яко же плѣнніком ум стоить у родитель своих, тако праведником у почитаніи книжнѣм. Красота воину оружіе и кораблю вѣтрила, тако праведнику почитаніе кніжное... Тѣ мы поразумѣймо, братя, и послушаимо умныма ушима силу поученіа святых книг. Послушаиты житіа святого Василья и святого Ивана Златоустаго и святого Курила философа* и инѣх много святых, како ты сперва повѣдають о них рекуще: из млада прилежаху свя-

---

[1] Що принісши собі з Туреччини якесь братство від якогось патріарха, запроваджують єресь, дивні присяги складають у тому братстві, відмовляються слухати владу, самі собі навіть суди і кари чинять *(польськ.)*.— *Ред.*

[2] W l. Łoziński, op cit., 255, 258.<«Його зв'язано і допитувано, тягнено раз, тягнено вдруге, а вкінці припечено *(лат.)*.— *Ред.* На зборах і радах тут, у церкві, я не бував і не знаю, чи такі бували» *(польськ.)*.— *Ред.*>

тых книгах, тоже и на добрая дѣла подвигнувшеся. Виж, како ти начаток добрым дѣлом есть повченіе святых книг, да тѣми, братя, и с тѣми подвигнѣмся на путь житіа их и на дѣла их и поучимся выну книжным словесем, творяще волю их якож велять, да и вѣчныя жизни достоини будем». Додам іще, що статейка ся, з котрої приводжу тільки виривки, має напис «Слово святаго Давида пророка о книгах».

12. ПОСЛАНІЄ К СТАРИЦѢ ДОМНИКІИ

Дуже інтересне з многих поглядів є Вишенського «Посланіе честной и благоговѣйной старицы Домникіи», видане пр. С. Голубєвим в VII томі першої часті «Архива Юго-Западной России», стор. 26—35. Є се, властиво, переданий через треті руки дружний спір між нашим автором а якимось «паном Юрком» або «вельможею Юрієм», живучим у Львові і належачим до видніших русинів тогочасних, правдоподібно, отже, з знаменитим членом ставропігії Юрієм Рогатинцем. Той Юрій писав Вишенському лист, котрого зміст нам автор в основних точках передає і на котрий відповідає, звертаючись до Юрія не прямо, а через старицю (т. є. монахиню) Домнікію, з тої причини, що той був хорий, і автор наш боявся, як каже «да не стужу і досаджу оному въ болѣзни» («Архив», I, VII, 35). Спір іде о те, чи ліпше спасатися в пустині і в самоті, чи працювати серед людей для їх науки і поправи. Висказані щодо сього питання погляди нашого автора були б інтересні навіть тоді, коли б ми не знали ближче обставин, серед яких написане було се посланіе. Але текст його дає нам досить багато подробиць для означення часу і обставин, в котрих повстав сей твір.

Д<обродій> Житецький відносить се «Посланіє» до першого періоду літературної діяльності нашого автора, т. є. до часу між 1588 а 1596 рр. («К<иевская> стар<ина>», XXIX, 496), а в хронологічнім списі, поміщенім там же, стор. 504, ставить се «Посланіе» на самім чолі, як найдавніший твір Вишенського. На се приводить він ось які докази:

1. В «Посланіи» тім Вишенський немовбито згадує про свою подорож «с одним из львовских братчиков Красовским*, предполагаем, по какому-то общему делу «львовского народа», і в примітці до сих слів додає: «Может быть,

странствие было в Варшаву: о посылке в Варшаву Д. Красовского при споре братства с львовским магистратом в 1590 г. мы знаем из Летописи львов<ского> брат<ства>» (Зубрицкий*, стор. 44, «К<иевская> стар<ина>», XXIX, 495—96).

2. Загалом в «Посланіи» тім Вишенський згадує про оживлену діяльність братчиків львівської ставропігії Красовських і Рогатинців, що може відноситися тільки до часу боротьби братства з Гедеоном Балабаном, котра закінчилася угодою аж 1602 р. (op. cit., 499—500).

3. Підпис того «Посланія» — «в Уневском монастырѣ»— не може відноситися до часу пізнішого, як роки 1605—1607 (loc. cit., 500).

Навіть не бачивши на очі самого «Посланія», а придивившися уважно сим доказам, можна сміло сказати, що вони не видержують критики. Тим ясніше стане се всякому по прочитанні тексту «Посланія». Бо:

1. В «Посланії» Вишенський зовсім не згадує про жодну свою подорож ураз із Красовським. Каже він там тільки, говорячи про львівських людей: «Не вѣмь другого, развѣ странствовавшего пана Красовскаго и напрепитаніе нечто возложившего» («Архив», 34—35). Нам здається, що слова ті допускають тільки одно толкування, а іменно те, що Вишенський знав одного з братчиків Красовських, мабуть Івана, з того часу, як той в одній зі своїх численних подорожей в ділах ставропігії зайшов на Афон і там зложив даток на прокормлення руських монахів, а може, й спеціально на прокормлення такого приятеля ставропігії, як Вишенський. Зіставивши згадку про «препитаніе» з тим, що автор наш пише про свій побут на Афоні до Йова Княгиницького («Архив», 36), ми побачимо, що «препитаніе», те, котре деінде не мало би ніякого сенсу (по руських монастирях мандруючі монахи, не говорячи вже о своїх, за «препитаніе» не платили нічого), там іменно мало велике значення і тільки до афонського побуту нашого автора може відноситися. Значить, уже з сього одного, д. Житецьким невірно понятого, уступу випливає, що посланіе до Домнікії не могло належати до першої доби літературної діяльності нашого автора, але писане було під час його недовгого побуту на Червоній Русі 1605—1606 р. Впрочім, сей перший доказ у д. Житецького сам у собі суперечний. Бо коли «странствіе» Красовського відноситься до його подорожі варшавської 1600 р., то яким способом міг о тім автор

наш згадувати в листі, писанім 1588—1596? І яким способом автор наш 1600 р. міг з Красовським ходити до Варшави, коли ми про се не маємо ні тіні якої-небудь відомості, а, противно, є всяка правдоподібність, що він тоді був на Афоні?

2. Про ніяку оживлену діяльність Красовських і Рогатинців Вишенський в посланії до Домнікії нічого не згадує, а тим менше не згадує про боротьбу ставропігії з Балабаном; згадує тільки про якесь непорозуміння між «паном Юрком» і Красовським і просить сестру Домнікію, щоби склонила їх до згоди.

3. Справедливо замічає д. Житецький, що підпис «Посланія» — «въ Уневском монастырѣ» — не може відноситися до пізнішого часу, як до 1605—1607. Се так. Але його річ була виказати, що він не може відноситися і до сього часу, але відноситься до значно вчаснішого, бо до 1588—1596 рр., а сього д. Житецький не виказав і нічим виказати не міг.

4. Д<обродій> Житецький на підставі повищих доказів уважає «возможным предположить, что Иоанн был в молодости тесно связан с львовским братством, и когда ушел в монашество, то возбудил этим много шума, толков и убеждений возвратиться к миру» («К<иевская> стар<ина>», XXIX, 495). Ми не вважаємо можливим згодитися на таку думку. Ів. Вишенський мусив би був бути якимось знаменитим, звісним і голосним чоловіком, щоби його вступлення до монастиря (ще перед відходом на Афон) наробило багато шуму, толків і намов вернутися назад, а сього ми про нашого автора, худопахолка з маломіщанського або малошляхетського роду, чоловіка з невеликою освітою, ніяк припустити не можемо. Нам здається, що д. Житецький і тут не досить уважно читав текст посланія. Починається воно ось як: «Пишет до мене пан Юрій, яко от діявола пострадах, зане до Унева отыдох, вину же глаголет народную ползу»; і далі: «Нынѣ же, глаголет, во градѣ проповѣдь не возбраняется, которую не отбѣгати, але множити потреба»; і в кінці: «Пустыня єдиному ходатайствует спасеніе, проповѣдь же многим» («Архив», I, VII, 26, 27). Слова ті вп'ять-таки, по нашій думці, допускають тільки одно толкування. Ів. Вишенський прибув з Афона до Львова. Всі тут його ждали і тішилися його приходом, надіялися, що знаменитий писатель покаже себе й знаменитим проповідником і своїми проповідями піднесе значення братства, скріпить православіе.

А тим часом Вишенський по короткім побуті у Львові взяв та й пішов до Унева і заперся в келії монастирській. Легко зрозуміти розчарування таких гарячих діячів, як Юрій Рогатинець, і острі закиди, які він мусив робити нашому авторові («от діявола пострадал»). Легко зрозуміти напади «пана Юрка» на пустинне, самотне життя, котре тільки одному приносить пожиток, коли тим часом тут, у Львові, праці багато, приходиться вести тяжку боротьбу за православіе, а спосібних рук так мало, і ще й сам він, гарячий защитник православія, недужий. І от без натягань і гіпотез, із самого змісту посланія, ясною нам стає переписка тих двох замітних людей і заразом відслонюється дуже інтересний момент із життя нашого писателя. Для скріплення сказаного тут підносимо ще, що

1) суперечка між «паном Юрком» і Вишенським іде не о поворот сього остатнього до світського життя, але о його поворот до Львова для проповідування і навчання, значить, що Вишенський являється тут не яко новак, чоловік, що недавно ще був світським, але як знаменитість, на котру львівські братчики великі покладали надії;

2) се видно також із тону, в якім промовляє наш автор. Він не звиняється, як нижчий перед вищим, не гарячиться, як молодий чоловік, що зробив рішучий крок і боронить його всією силою свого переконання, але промовляє майже як батько до недосвідченого сина, говорить трохи гірко, але з гідністю і любов'ю, як чоловік старший і навчений досвідом;

3) він виразно говорить, що у Львові не знає нікого, крім Красовського і пана Миколая, значить, відхід його до Унева коли й розбудив багато толків, то тільки між людьми, котрі не знали його особисто, а знали тільки з назви, як автора попередніх посланій.

Після сього всього усталення дати написання сього посланія не представляє ніякої трудності. Приписка автора при кінці і деякі уступи в тексті показують, що воно було написане в саму цвітну неділю. Коли собі пригадаємо, що Йов Княгиницький в початку 1605 р. був ще в Дермані, де того року вийшов звісний балабанівський «Октоїх», а принаймі в початку сього року пішов відси до Угорник, і що аж тоді прийшов до нього сюди Вишенський, запевне не зимою, але хіба аж пізньою весною або літом, то зрозуміємо, що в цвітну неділю 1605 р. посланіе се не могло бути написане. В р. 1607 Вишенський був уже назад на Афоні, вер-

нувши з Русі, мабуть, восени 1606 р. Значить, одиноко можливою являється дата: цвітна неділя 1606 року. З датою тою згоджуються якнайліпше всі хронологічні біографічні сказівки, які маємо про побут нашого писателя на Русі в тім часі і котрі ми розберемо спеціально в розділі, посвяченім його біографії.

Зміст сього посланія ось який. Відповідаючи на наведені вище закиди «пана Юрка», Вишенський дивується, як може пан Юрко йому, грішному чоловікові, вказувати примір Христа, котрий-ді не йшов у пустиню, але вчив людей. Натомість указує Вишенський пану Юркові отців церкви, котрі і самі витрібували і другим приписали таку дорогу очищення і освячення, на яку він пішов. Христос являє з себе найвищий ступінь святості, а доходити до нього треба тою дорогою, котру Вишенський за Діонісієм Ареопагітом показував уже владикам, принявшим унію. Противна думка «пана Юрка» видається йому єресею, плодом латинської науки, і для того, звертаючися до справи освіти, автор наш пише: «Але бым я радил нашим фундатором благочестія во Львовѣ: въ первых, церковного послѣдованія, славословія і благочестія узаконити дѣтем научити; таже утвердивши сумненія вѣры благочестивыми догматы, тогда внѣшных хитростей до вѣдомости касатися не возбраняти. Не бо аз хулю граматичное ученіе и ключь къ познанію складов и речей, якоже нѣцыи мнят и подобно глаголют: занеже самь не учился, того ради и нам завидит и возбраняєт» («Архив», I, VII, 28). Слова ті дуже важні, особливо коли порівняти їх з тим, що автор наш в початку своєї діяльності писав про світську премудрість і її пагубність. Факт, що Русь під напором неприхильних їй розвоєві елементів і обставин почала двигатися на очах Вишенського при помочі тої самої світської науки, котру він зразу ні за що ставив, а також свіжий, хоч короткий, пробуток його у Львові, в значнім центрі освіти і інтеліґенції, в товаристві людей, ознайомлених з життям практичним і його потребами, мусили проявити вплив на вразливий і незашкаралущений ум нашого автора. Він значно подається в своїх аскетичних ідеалах, робить концесії світській науці і сам прикро почуває брак тої науки у себе і відтепер не раз згадує про сей свій брак, признаючись до нього як до хиби. Не хибло у Львові й таких людей, що прямо виступили проти нашому авторові з такими закидами, що як се він, сам невчений, сміє навчати других? Між тими опонентами

визначався якийсь незвісний нам ближче пан Віталій*, казнодія волинський, і автор наш ще раз і з притиском говорить: «И не вѣдомость хулю художества, але хулю, што теперешніе наши новые рускіе философы не знают в церкви ничтоже читати, ни тое самое псалтыри, ни часослова. А знать, єсли бы хто што строхи и знал, як юж досягнет стиха якого басней аристотельских, тогды юж псалтыри читатися соромѣет и прочее правило церковное ни за что не вмѣняѣть и яко простое и дурное быти разумѣет. А теж не вижу инших, толко простою наукою нашего благочестія воспитавшихся, тые и подвиг церковный носят и отправують; а латинских басней ученицы, зовемые казнодѣи, трудитися въ церкви не хочют, т о л к о к о м е д і и с т р о ю т и и г р а ю т» («Архив», I, VII, 29). Мимоходом підчеркуємо тут останнє, дорогоцінне в історико-літературнім згляді речення про значне розширення і замилування штуки драматичної по тодішніх школах православних. Замітимо дальше, що автор говорить тут як очевидець, обіздрівши ті поступи, які зробила Русь за його побуту на Афоні. Не зовсім вони його вдоволили, про се ніщо й казати, але будь-що-будь, вони поглибили його погляди на справу освіти. Те, що йому давніше видавалося «заблужденіем латинским», від котрого можна було встерегтися самим знанням православних догматів, показалось йому тепер глибокою суперечністю між наукою світською а церковною взагалі. Наука церковна, все одно, чи православна, чи католицька, вимагала для себе цілого чоловіка, всіх його спосібностей і помислів, але так само вимагала цілого чоловіка й наука світська, все одно, чи в православнім, чи в католицькім дусі подавана. Діти одної сім'ї, сини одної церкви під впливом тої двоякої науки переставали розуміти один одного: те, що один уважав ділом перворядної ваги, було для другого еретицтвом та диявольським нашептом — і навідворот. Чоловік з церковною освітою, з церковним способом мислення ставив на першім місці діла церковні, службу церковну, форми церковні, читання псалтирі та молитов і занедбування сього всього вважав знаком упадку. Чоловік з освітою світською хоч і не вважав найважнішим ділом «басней аристотельских», ані «комедій і машкар», як наївно закидає йому Вишенський, та все-таки, з другого боку, не міг порозуміти, як можна самотнє життя на пустині вважати чимось важнішим від прилюдної боротьби за свої думки, від проповідання і навчання, не міг уважати важним ділом

читання псалтирі в розумінні аскетичнім, яко «подвига»[1] і т. д. Як зарадити сьому роздвоєнню, Вишенський не знає; перед чорною глибиною, котра тут розкрилася його очам, дух його зупинився в переляку. Може бути, що се було одною з причин його повороту на Афон. На всякий спосіб на Афоні в його умі швидко наступила реакція. В монашеськім і пустиннім житті він оп'ять бачить найвищий ідеал життя, і останні його твори переважно посвячені апологетиці монашества («Об исправленіи церкви» і «Позорище мысленное»).

В дальшій аргументації свого посланія до Домнікії Вишенський напирає на конечність пильних студій над «чином церковным», т. е. уставами, церемоніями і догмами церковними, вказуючи на великий розстрій і надужиття ієрархії і закидаючи Юркові прямо, що він колись «хвалил и залецал хитрѣйшаго Потѣя», котрий, по його словам, «днесь еретик и кашталян, а завтра наместник Христов именем, а не дѣлом, и пастырь славы и чести вѣка сего; а не стада словесных овец и будущаго вѣка стаинник» («Архив», I, VII, 31). В словах тих натякає Вишенський, мабуть, на зносини Юрія Рогатинця з Потієм уже по переході сього останнього на унію, про котрі сам Рогатинець ось що писав 16 ноября 1599 до віленського братства: «А што слышно о мнѣ, иж имѣю розмову и съ Ипатіем и писанія до себе посылаємо абы той пекельный смрад пропасти римской Курціушом* заткати и до покою церковного прійти; ино не есть то подозрѣнье, але уваженье справ ... И нынѣ свѣжо, сего мѣсяця ноемврія первого дня писал есмь до пана Яна Потѣя, сына его, таковый лист, который и отцеви его, владыцѣ Володимерскому, причитался; которого копѣю посылаю вам, абы есте зрозумѣли, што о той справѣ их держачи мовлю и пишу» («Акты, отн<осящиеся> к ист<ории> Зап<адной> Р<оссии>», IV, 201). Щоправда, не видимо тут захвалювання Потія, та може бути, що в самих листах Рогатинця до Потія, нам не звісних, або в яких інших писаннях того братчика було щось таке, що Вишенському, строгому аскетові, могло дати причину до такого твердження. Повищі слова Рогатинця інтересні для нас іще і з того погляду, що показують нам, як се діялося, що листи, по нашому розумінню,

[1] Про техніку того подвижництва гляди інтересний роман Мартина Шляйха* «Der Jude von Cäsarea», друкований в часописі «Die Gesellschaft, realistische Wochenschrift», 1885 р.

зовсім не раз приватні, в ту пору ставалися документами публічними, курсували в копіях і попадали в збірники рукописні, Miscellanea та Silvae Rerum.

Дальше висказує Ів. Вишенський цитатами з літератури аскетичної, що спасати себе самого в пустині зовсім не така легка річ, і радить пану Юрію зробити хоч малий початок поборювання своїх страстей і перепроситися з Красовським. Предвиджує він з боку пана Юрка закид, що Красовський — еретик, і відповідає: «Был, але ся повратил»,— і радить бути осторожним з такими закидами, в котрих, поки діло йде о внутрішні переконання і склонності, а не о публічні слова і вчинки, тільки богу одному можливий суд. Міг би був додати, що й против самому Юрієві Рогатинцеві підношено сей закид, до чого він сам признається в цитованім уже листі до віленського братства з р. 1599. «А што пишеш,— відзивається він до свого віленського кореспондента,— иж Ипатій пописал неякіе вопросы русина з ляхом, споминаючи бытность нашу у Вильни, якобы з лютрами не переставаючи, з ними (т. є. уніатами) переставаємо: ино в том ся кождый омиляет» («А<кты>, отн<осящиеся> к ист<ории> Западной России», IV, 201). Нехай і так, що омиляється, та все-таки закид прихильності до унії був против Рогатинцеві піднесений і то з боку досить поважного, хоч і не дуже-то правдолюбного, з боку самого Потія, і для того Вишенський справедливо напоминав обох львівських братчиків до згоди, намовляючи їх, щоб воювали один проти одному такими речами, як закиди о нахил до єресей. Щоби склонити їх до згоди, Вишенський оповідає короткий епізод із якогось житія про двох братів, що жили в гніві з собою, а будучи християнами, були мучені за віру. Коли мали вже вмерти, один брат почав перепрашати другого, але той не хотів перепроситися і простити братові. На другий день перший сміло витерпів муки, вмер і приняв вінець мученицький, а другий перелякався, вирікся віри і погубив душу.

В кінці з роздразненням відповідає наш автор на те, що пише «пан Юрко», що многі дожидають його повороту з Унева до Львова, а коли не прийде, будуть невдоволені. «Ни бо аз съ народом завѣты завѣщевал, ниже ответы творил; но ниже народа знаю, ниже бесѣдою съ ним общихся и познанием зрака. Не вѣм, почто мя ожидают? Єда заимствовах что у кого и долг отдати должен есмь?» («Архив», I, VII, 34).

В приписці, як ми вже згадали, додає наш автор, що для того не пише прямо до пана Юрка, бо чув, що він недужий, тож боїться, щоб його не збентежив і не пошкодив йому своїм писанням, і для того поручає Домнікії поклонитися йому і передати зміст письма. Просить в кінці, щоби само письмо його зберегла і пізніше йому звернула, «нужда бо єсть». На що було потрібне се письмо нашому авторові: чи хотів зняти з нього копію для свого ужитку, чи уділити його ще кому до прочитання,— годі напевно сказати. Може бути, що тоді вже в його голові зародилась була думка зібрати свої твори, коли не всі, то бодай важніші, докупи в одну книжку, і він мав намір включити туди й отсе посланіє. До сеї думки підходить і д. Житецький, твердячи, що посланіє для того іменно не попало в збірник творів Вишенського, ним самим зладжений, бо Домнікія не сповнила його просьби і не звернула йому сього письма. Неможливим се не є, але й твердити сього не можна для браку всякої підстави. Під листом сим автор наш підписався «странник реченный Вишенскій», отже «подорожний», а не як на Афоні: «мних» або «инок». Чи слово «реченный» має означати, що «Вишенскій» було тільки хвильовим його прізвищем, а не властивою назвою, чи що іншого — не вміємо рішити.

18. «ЗАЧАПКА» ХРИСТОФОРА ИНОКА РУСИНА

Між усіми творами Вишенського «Зачапка» є одним з найобширніших, але заразом із найслабше оброблених. Велике многословіє при більшості оригінальних думок та властивих нашому авторові поетичних і риторичних уступів показують, що автор писав «Зачапку» якось неохітно, може, на просьбу земляків, що зразу силувався на дотеп, але опісля, коли дійшло до самої речі, не вмів здобутися ні на що, крім перемелення і широкого розводнення того, що вже перед тим коротше і краще сказано було в «Кратковловном отвѣтѣ». Противний осуд проф. Сумцова, котрий сьому творові признає високу стійкість літературну, вважаючи «достоинством этого памятника содержательность и силу» («К<иевская> стар<ина>», IX, 652), не може нас тут зупинити, бо ж брак «содержательности» видно вже з того змісту, який виставив сам автор на чолі свого твору, а щодо «сили», то се характеристика так загальна і суб'єктивна,

що можна її зовсім поминути. І під зглядом форми і розкладу речі «Зачапка» належить до творів найбільше хаотичних і сорокатих; видно, що автор писав її наскоро, недобре обдумавши цілість. При тім не можна «Зачапцѣ» відмовити всякої стійності; будь-що-будь, писав її такий чоловік, як Вишенський, і бодай в кількох місцях зумів надати тут своєму писанню той самий блиск, яким ясніють другі його твори. При тім же не брак і сьому творові цінних подробиць біографічних і культурно-історичних, і для того ми займемося розбором його змісту так само старанно, як і попередніх творів.

Що «Зачапка» без сумніву приналежить Ів. Вишенському, виказали ми вже попередньо. Дата написання сього твору дасться також досить докладно означити, а принаймні terminus a quo. Не тільки патріарх александрійський Мелетій називається тут «къ богу отшедшим», але й єпископ львівський Гедеон Балабан є «блаженное памяти достойным», т. е. помершим. Балабан же, як звісно, вмер у февр<алі> 1607 р.[1] З підпису автора «Христофор инок русин, во святѣй афонстѣе горѣ странствуя» (С. Голубев, Петр Могила, I, Прил<ожение>, 67) видно, що твір писаний був на Афоні,— значить, Вишенський мусив уже перед тим повернути з Русі; і справді, Ігнатій з Любарова посвідчує, що він пішов на Афон ще перед смертю Балабана. З одного місця передмови можемо ще ближче означити дату написання «Зачапки». Каже там автор, що гаряча любов до православних русинів спонукала його обізватися до них сим написаним і передати його «сим братом странствовавшим зде и паки отходящим к вам» (Голубєв, 68). Може бути, що той «брат странствовавшій зде» прибув на Афон разом з Вишенським восени 1606 р., а пробувши там зиму, з весною вертав на Русь і через нього то автор наш передав землякам свою «Зачапку». В такім разі вона була написана весною 1607 р. Може бути, однако ж, що написана вона була о рік пізніше, коли припустити, що першого року по своїм повороті на Афон автор наш післав на Русь свої «три цвѣточки», т. е. три твори, про котрі згадує в «Зачапцѣ» (С. Гол<убєв>, 74), а котрі не дійшли до нас.

[1] «Акты, отн<осящиеся> к ист<ории> Зап<адной> России», IV, 255, 257; «Науковий сборник Гал<ицко>-рус<ской> матицы»*, 1867, стор. 208; А. С. Петрушевич, Сводная гал<ицко>-рус<ская> летопись 1600—1700 («Литературный сборник матицы», 1872—73, стр. 32).

Повний титул сього твору, котрий дійшов до нас тільки в однім, дуже недокладнім і ще й впливом часу значно ушкодженім рукописі Царського, звучить: «Сіе писаніе зовется Зачапка мудраго латынника съ глупым русином на диспутацію, а по просту глаголющи въ гаданіе или бесѣду». Супротив свого звичаю, зараз за сим титулом автор подає зміст твору, котрий має обнимати «вопрос, а по сем отвѣт Скарзѣ на два артикулы в книжках єго о отступленю греков и руси от латинскаго костела». Оба ті «артикули» доторкаються справ не догматичних, як се твердить проф. Сумцов («богословские рассуждения более сложные и обширные» («К<иевская> стар<ина>», XIII, 652), а освітніх, бо перший «артикул хулный на грецких учителей иж от зазрости не подали рускому роду, въ словѣнском родѣ, писмѣ и языку живущему, своєй науки», а «другій артикул самохвальный, иж щасливый костел латынский, яко всюды въ папы римского послушенствѣ науки и школы фундованы суть» (Голуб<ев>, 67). Як бачимо теми, о котрих можна би сказати багато інтересного, але о котрих автор наш відповідно до свого аскетичного складу думок і неширокої освіти не міг сказати нічого, крім знаних нам уже фраз. Однако ж згори треба зазначити, що конспект сей не вичерпує змісту цілого твору. Противно, «Вопрос и отвѣт» і дискусія над обома артикулами займають тільки меншу його половину, несповна 20 сторін друку; більшу половину (21 стор.) занимає передмова, деякі напрограмові екскурси і маленький post scriptum «къ прочитателю сего писанія».

Передмова починається адресом, в котрім автор присвячує свій твір православним малорусам, в першій лінії братствам львівському і віленському, а далі «всѣм подгорским обывателем, гражданом и началствующим въ своих державах рода шляхетского и повсюду обще, по Куту и Волыню, духовным и свѣцким, всякого сана, чину и преложенства, иноком священствующим и простым» (Голубев, 67—68). В своїй статті про Ів. Вишенського в «Киевской старине» звернув я увагу на ту подробність, з якою в сьому адресі вичислено особливо ті сторони, де автор пробував під час своєї останньої подорожі (Львів, Покуття, Волинь) і де, очевидно, понав'язував знайомості не тільки з духовними, але й зо шляхтою православною. Стоїть звернути увагу й на другий, досі не замічений критиками підпис при кінці його адреса, де автор зве себе «подгорскаго гнѣзда и персти плодородіем сый,

грѣшнѣйший инок от всѣх человѣк»; слова ті були би ще одним доказом того, що автором «Зачапки» є не хто другий, як тільки Вишенський, коли б таких доказів іще було потрібно. Таким самим доказом могли б бути також слова автора о собі: «Аще бо и в художествѣ риторскаго наказанія и ремесла (еллино или латиномудрных) во причастій общенія нѣсм был или навык что от хитродіалектических силогизм» (Голу<бєв>, 68), слова, котрих не уживає жоден тодішній писатель, а котрим паралелі можна майже дослівно найти в інших творах Вишенського.

Ось зміст передмови. Хоч аскетичні принципи забороняють авторові «яже по страсти пріязнь и усвоєніе еже къ другству внѣшнему», то все-таки він «не возмоги претерпѣти страдбы, ревности, любве внутрь палимыя» до своїх земляків і посилає їм отсю «Зачапку» «от простоты нашего языка словянскаго». Не «въ художествѣ вышняго наказанія» т. є. не в високій науці ані в риторичних прикрасах лежить сила духу, але в «вѣрѣ смиреномудрія». І автор наводить із ап<остола> Павла цитати против світської мудрості, котра є глупотою перед богом і доводить людей до єресей і погибелі, як ось недавно і «наши єпископы, лакомячися на латинскую хитрость, мудрость, славу свѣтскую и тѣлесное покоище, пострадаша» (Голу<бєв>, 69). Автор, як сам признається, що тої мудрості не вміє, так само просить своїх земляків, щоби міцно держалися православія, а не лакомилися на мудрість латинян, котра обпутала їх так, що з неї випутатися не можуть. Зараз після сього, з наївною недогадливістю, не добачаючи суперечності, автор наш виголошує звісну Августинову догму о вольній волі: «Єстество бо человѣческое на самовластіи состоит, и нуждею и силою къ богу не притягается» (Голу<бєв>, 169). Православні не повинні дивуватися, ані лякатися того, що так багато людей відступає від православія; адже від апостолів і від самого Христа відступали деякі ученики, а до того ще Русь бідна і слаба, «нѣсть у нашее Руси с ким[1] и въ дружествѣ стояти и нѣсть от кого пользовати». Причиною тої слабості є недостача добрих пастирів і деморалізація тих, котрі є, так що «сторицею лучше, абы такіе блазнители и никакоже въ церкви не были, и полезнѣе собору вѣрныхъ самим въ церковь собиратися и спасати, нежели съ

[1] Так я читаю се місце, котре у Голубєва звучить «нѣсть у нашее руским» і т. д.

соблазнители и слѣповождами во погибель и муку вѣчную отъити» (Гол<убєв>, 71). Та се все не повинно лякати православних ані знеохочувати до православія, бо Христос не дасть їм погибнути, але натомість «погибающим и отчаянным ни Христос не поможет ничтоже» (71). Вже в тій передмові, в тирадах о православній глупості, в протиставленні до латинської мудрості бачимо реакцію проти тих концесій, які автор наш робив світській науці в посланії до Домнікії і поворот до давніших, загальних осудів. Струна тота в цілій «Зачапці» звучить дуже сильно, і можна сказати, що становить її основний тон. «Зачапка» є дуже виразним свідоцтвом того, як ум нашого автора, переваривши по-своєму враження, винесені з подорожі на Русь, силується реагувати проти них в різних напрямах.

В дуже слабім, а властиво майже в жоднім логічнім зв'язку з сею передмовою не стоїть слідуючий за нею екскурс «Начало о унѣи и причта ж о вѣрѣ». І сей титул не передає докладно змісту сього уступу. Автор починає його «притчею жартовнаго обычая» о унії, котрої подає гумористичне толкування: «По словянскому языку называется юная, молодая»,— і остерігає православних перед тою молодою. «Хотя же заправды она есть яко молода, будучи образом красна и чюдна, разумом хитра и мудра, обычаем вѣлми оздобнѣ убрана», та зате та «юная вѣра есть шаленая и непостоянная, от человѣческаго мудрованія и выналѣзку вымышлена» (Гол<убєв>, 72). Натомість стара православна віра «хотя есть образом шпетна и нелѣпа, разумом глупа и нехитра, обычаем проста, ветха, неубрана и нимало непозорна, а навет и бритка» (71), то зате є «статечна, грунтовна, неподвижна и от Христа фундатора основана» (72). Розмалювавши відповідно до сих двох образів небезпеку унії і певність православія, автор наш розвиває тепер нову програму освіти для Русі, значно відмінну від тої, яку ми бачили в попереднім посланії. Ся нова програма подиктована вже не наглядним образом того руху, який розбудився на Русі під впливом Заходу, але боязню, «жеби есте дѣти свои хитростію и єресію латинскою не отравили и не поморили» (72), значить, поглядом, що «латинська», т. є. світська, або, як каже наш автор, «надворна» наука — се отрута, поглядом, котрий ми вже давніше стрічали у Вишенського. Нова програма освітня нашого автора має затим характер по своїй суті консервативний, а навіть ретроградний; вона вказує, «чого ся учити имѣють, чтобы дѣти ваши спасли

и по вас благочестіе задержали»,— значить, усякий світський інтерес із неї виключений. «Въ первых ключ, или грецкую или словѣнскую граматику да учат. По граматицѣ же вмѣсто лживое діалектики... тогда да учат богомолебнаго и праведнословнаго часословца; во мѣсто хитрорѣчных силоизм и велерѣчивое реторики тогда учат богомолебный псалтырь; во мѣсто философіи — тогда учат плачивый и смиреномудривый охтаик; также конечное и богоугодное преуспѣяніе въ разумѣ, делное богословіе; тогда учат святую євангельскую и апостольскую проповѣдь, съ толкованіем простым а не хитрым; таже во євангельской проповѣди мысль напасши, и до прочих книг богословію тезоименитых касайся и всяко писаніе богодухновенное проходи, которое мысль от благочестивое вѣры не развращает, але и овшем смиреномудрію учит. А єсли бы хотѣли и надворное мудрости хитрость уведали, не возбраняется у наших, в церкви мѣсто имѣющих, то єсть въ Соломоновых притчах, Премудрости, Еклесіатѣ, Сираху и прочих старозаконных... съ пророческими предвозгласіи... забавляти; точію до поганских учителей и до латинское хитрословное лжи не ходи, бо вѣру згубишь» (73—74). Ніщо й казати, що така програма то властиве заперечення всякої освіти, бо вимагає вона або освіти зовсім недвижної, котра б вічно стояла на однім часослові, «охтаіку» та Еклезіасті, або нечувано строгої цензури, котра б усяку нову книгу проціджувала якнайстаранніше крізь православне ціділо, щоби, борони боже, не найшлося в ній що-небудь таке, щоби могло «развратити благочестіє». Що програма така, коли б була можливою до виконання, нанесла б була найтяжчий удар православію, бо зробила би православних справді глупими і безоружними супроти всякого нападу, се також ясно. Але, як то кажуть, «бог не дитина» слухати побожних бажань аскета, і історія южноруської освіти пішла трохи іншою дорогою, хоч часослов, октоіх і псалтир через три століття порядно-таки далися взнаки всім підростаючим южноруським поколінням і в мільйонах молодих голів нерозривно спрягли поняття просвіти з виображенням буків та кування на пам'ять незрозумілих слів і фраз.

Мабуть, і сам наш автор почував, що програма його не зовсім-то пригожа і що книги ті церковні, котрі він вичислив, хоч добрі для ужитку церкви, все-таки не зовсім надаються на шкільні підручники і не були укладані в цілях педагогічних, і для того сам він бере на себе ледве чи відпо-

відний для своєї сили труд — зладити деякі підручники для южноруських шкіл в дусі своєї програми. Пробою такого підручника ми склонні вважати перший з тих трьох «цвѣточков», котрі Вишенський послав чи перед «Зачапкою», чи рівночасно з нею, працю п<ід> з<аголовком> «Древо зовомое разумное, философія, не поганского учителя Аристотеля, але православных Петра и Павла». Велика шкода, що твір сей не дійшов до нас[1]; оскільки можна догадуватися, була се, мабуть, проба популярної систематики богословія і етики; в вищенаведеній програмі автор наш визначував місце для вивчення сеї книжки по октоїху, говорячи про «дѣлное», т. е. практичне, з етикою сполучене богословіе.

Другий підручник уже не для самих шкіл, але загалом для православної публіки, котрого написання проектував Вишенський і до котрого обіцював свою поміч, мав бути «Соборник, то есть Зобранные всѣ таемницѣ невѣдомые разных часов, албо справованые, реченые от Христа Спасителя, или ученик єго, святых апостол или святых богоносных отец; толк и разум о всем порядку церкве православное, до всего цѣлого року, въ словѣх раздѣленых, обходячи круг годишный» (Г о л < у б е в >, 75). Оскільки можемо догадуватися, мала се бути якась енциклопедія церковна, заключаюча в собі все, що православному чоловікові треба знати, або, як каже Вишенський, «огорода благочестію, заступаючи всякій благочестивый помысл, аби не выходил от внутрь православное мысли на двор за огороду самомнѣнною думою, гдѣ звѣрь єреси живеть и слабоумных на свою прелесть восхищает и пожирает» (Г о л < у б е в >, 74—<7> 5). Як бачимо, проект фантастичний і несповнимий навіть для чоловіка з незрівнянно більшим очитанням і систематичним умом, ніж наш автор. В XIII віці для Західної Європи щось подібного зробив був Вікентій з Бове*

[1] З контексту «Зачапки» можна, впрочім, припускати, що «три цвѣточки», про котрі говорить Вишенський, зовсім не були написані і що слово «посылаю» було тільки евфемізмом. На початку передмови (68), де говориться о посилці письма на Русь, мова е тільки о однім творі («не возмогох не посѣтити вас с л о в о м свойства благочестія и правовѣрия»). Під час писання, виложивши свою програму освіти, він міг живо почути потребу деяких підручників і охоту написати їх і в постанові зробити се міг написати «посилаю». Але опісля або охота відійшла, або сили показались недостаточні, або які-небудь обставини перепинили і «цвѣточки» остались ненаписані. Гіпотеза та нам здається досить правдоподібною.

(Vincentius Bellovacensis) в своїм ділі «Speculum magnum», котрого часткові переклади звісні були і у нас і котре, може, і подало Вишенському ідею його «Соборника».

За сим екскурсом слідує перша часть змісту, заповідженого автором, початок диспутації мудрого латинника з глупим русином. Персифлюючи гордий спосіб говорення Скарги, Вишенський вкладає латинникові в уста питання: «Для чего глупы и неразумны єсте, небожента русинцы, иже не хочете до нас преступить, жебы єсмы были єдно, гдѣ єсть зродло разуму и науки, чего вы не имѣєте?» (Г о л < у б е в >, 66). На се питання третій раз уже в сьому творі Вишенський відповідає, боронячи цитатами з св. Павла і т. ін. руської «глупости» а ганьблячи латинську «поганську» мудрість, і кінчить відновленням звісної вже нам програми повного сепаратизму: «Будьте собі, мудрый латинниче, зо своєю вѣрою и мудростію, кромѣ нас, мы ж съ своєю вѣрою и апостольским глупством кромѣ вас» (Г о л < у б е в >, 79).

Знов без найменшого логічного зв'язку з попереднім автор наш перескакує до книжки Скарги «O rządzie y jedności kościoła Bożego» і оповідає звісний вже нам факт присланння Ісакія з листом Мелетія на Афон з порученням відповісти на сю книжку. Важний тут є обширний, хоч, здається, свобідно з грецького перекладений цитат з листа Мелетія (Г о л < у б е в>, 80). «Видѣте,— писав патріарх, что и о чем тот трудолюбец тую книжку выдал. Єсть ли же потребно что вѣдати н а м в ней написаннаго, о з н а й м ѣ т е н а м, а если же зразумѣєте быти самохвалное фарисейство и препирателную лжу, мируйте и не плѣнѣте помысла на отповѣдь стараючися». З сих слів випливало би виразно, що Мелетій поручив чи то Вишенському, чи афонітам взагалі написати реляцію в книзі Скарги для нього, а не вдаватися в прилюдну з нею полеміку, що потверджувало би нашу догадку о подвійній редакції «Краткосл<овного> ответа».

На особливу увагу заслугує одно місце в дальшім оповіданні Вишенського. Пише він, що «для того ответ ни малѣйшій на тую книжку отъ нас не вышол, бо єсми ее аж до сего часу не читал» (Г о л < у б е в>, 81). Слова ті можна би прийняти за рішуче заперечення думки о тім, що автор «Зачапки» був заразом і автором «Краткосл<овного> ответа», Бо коли Вишенський аж до «сего часу»,т. е. до написання «Зачапки», до р. 1607 не читав книги Скарги, то, очевидно,

не міг уже в 1601 написати «Краткосл<овный> отвѣт». Се й е той «один спеціальний сумнів», на котрий ми натякали на стор. 243. Та тільки сумнів сей щезає, коли розважимо ось яку обставину. І в «Краткосл<овном> отвѣтѣ», і в «Зачапцѣ» автор, оповідаючи про нагоду написання твору, говорить оба рази про один і той самий факт, про один і той сам час, більшеменше про рік 1600,— значить, «до сього часу» треба відносити не до часу написання «Зачапки», а до часу прислання на Афон книги Скарги. Слово «аж» показує на час опізнений, але й рік 1601 був уже значно опізненим часом для полемізування з твором, виданим в р. 1590. Оповідає далі Вишенський, що не відразу по одержанні наказу від патріарха взявся до читання твору Скарги, бо в його власному нутрі йшла тоді важка боротьба, котра вимагала скуплення духу і напруження сили. Аж коли «нѣкую маленькую отраду въ мыслных движеніях милостію Христовою получив» (81), взявся до книги Скарги, котра наповнила його страхом і обуренням задля тої гордості і світського, а не духовного способу мислення, якими була подиктована. Головно вдарило його силування Скарги звеличати папу римського не тільки над усіх людей, над царів і патріархів, але навіть над самого Христа, «иж Христос не имѣет мощи и силы властельское спасти кого без власти папы римского» (82).

І ось проти сього твердження о старшинстві пап римських Вишенський другий раз у своїй літературній діяльності виступає з довшою розправою. Перший раз він говорив про сю тему на підставі книжки В. Суразького в статті «О латинских прелестех» (гл<яди> вище, стор. 59 і далі). Річ очевидна, що після основного оброблення сеї теми у Суразького Вишенський і сим разом не подав нічого нового, але остерігши наперед православних перед надто великою похопністю до спорів з латинниками, котрих переспорити, ані перекопати не можна, він розповідає загальними словами про те, що власне та претензія пап на старшинство була причиною їх згуби. Зродилась претензія та з того, що на першім соборі і на дальших зібрані отці церкви добровільно давали папам перше місце, яко епископам головного міста, а папи з того почали висновувати, що сам Христос дав їм першенство, що мають право судити патріархів, змінювати догми і ухвали соборів. Се довело в кінці до того, що останні собори пап викляли. О відщепенстві греків від церкви римської говорити значило б — по думці

Вишенського — те саме, що називати відщепенцями апостолів, котрі не пішли слідом за Юдою, або, коли на руці один палець, хоч би й великий, почне гнити і його відріжуть, казати, що рука відірвалася від пальця, а не палець від руки. За сим слідують відповіді на дальші дві тези Скарги, а іменно:

1) що греки з заздрості не передали слов'янам своєї науки і

2) що костьол латинський є щасливий, бо має всюди школи і науки.

На першу тезу Вишенський відповідає, що греки дали слов'янам усе, що потрібно до спасення, а іменно «православную вѣру, та же спасителное євангеліе, апостолскую проповѣдь, мученическіе подвиги и страданія, постническіе (т. є. аскетичні) борьбы с поднебесными воздушными духи, очищеніе и освященіе тѣснаго пути слѣду, ведущаго въ живот ... и все оправданіе, чем єстество крещеное к богу присвояется» (92). Все се вчителі грецькі витолкували слов'янам так достаточно, «иж найподлѣйшій въ разумѣ языка словенъскаго русин либо сербин или болгарин вѣдает и разумѣет, чем спастися может» (92). На доказ, що справді слов'яни добре користають з тих наук, автор наводить житія і чуда святих великоруських («пойди в великую Россію»), котрих тіла і по смерті творять чуда, далі святих печерських у Києві і «туже у тебе дома въ державѣ короны полской», а в кінці незлічиму силу таких же святих православних «въ турской земли, въ родѣ сербском и болгарском», котрих тіла по смерті остались цілі, творять чуда і видають дивний запах. Оті-то святі тіла головно піддержують у Турції православіе, щоб не всі від нього відступили і щоб при тій правдивій вірі «остало съ тысящ до Иліи* от бога реченных» (94). Сі слова з якоїсь легенди про страшний суд і про прихід Ілії на землю за часів антихриста, коли то православіе має прийти в такий упадок, що ледве тисяча вірних при нім останеться. Легенди такі були дуже розширені не тільки в нашій Русі, але й по всій Європі. Апокрифічне «Слово Мефодія Патарського»* о початку і кінці світу було у нас одним із найпопулярніших рукописних творів, а «Слово св. Кирилла єрусалимскаго о антихристѣ», видане і коментоване Степаном Зизанієм у Вільні 1596 р., а опісля переповіджене також з об'ясненнями Кирилом Транквіліоном-Ставровецьким в книжці «Перло многоцѣнное», зробили в цілій Русі велике враження. А тим часом в язиці латин-

ськім по розірванню згідності з православієм святих не стало, і латиняни позабирали собі святих грецьких «яко Симеона Богопріимца* въ Задарѣ, Николу мирликійскаго въ Барру», а їх власні тіла по смерті не освящаються і не пахнуть, «но всѣ смердят яко гнилые псы» (96). Сталось се для того, що дух святий уступив з костьолу латинського, відколи той костьол захорував на гордість, почав переміновати догми і канони соборів і підпав установленій ними клятві. Коли ж Скарга твердить, противно, що костьол лат<инський> добре вчинив, додавши до символу нікейського своє filioque і перенициювавши інші догми, то повинен би проклясти всіх тих давніших святих пап, котрі вірили так, як тепер вірять православні. Але автор наш бачить, що дарма річ переконувати Скаргу, що треба б уперед із нього вигнати «духа єреси», а позаяк се неможливе без покаяння самого Скарги, то Вишенський, «во имя православное нашое вѣры», заклинає його: «буды безгласен, доколѣ в чювство пріити изволиш!» (100) Закляття се помимо всього свого пафосу робить комічне враження, як і всяка vana sine viribus ira[1].

Так само і на другий артикул Скарги відповідає наш автор знаними вже з давніших його творів аргументами. Костьол латинський щасливий — се правда, але власне се знак його неправоти, бо се щастя є дар диявола, а правдива церков повинна терпіти горе, покуси, біди і напасті. Костьол латинський фундував усюди школи і науки — і се правда, але ті школи і науки — поганські, тягнуть душу на погибель. «Проклятая то таковая пекельного зродла наука, школа, которая ни одного ученика на спасеніе до царства небеснаго годным быти не породити не научит, але всѣх студентов своих въ погибель вѣчну посылает» (102). І автор наш повторяє тут знов свою думку, висказану вже в статті «О латинских прелестех», що в тих «школах и науках, от костела латинскаго фундованых, тайна и гнѣздо антихристово фундованно есть, точію ожидай, коли от средины выникнет и явится беззаконный» (103). Щасливий костьол латинский через свою гордість, котра є запереченням покори Христової, через те, що пішов слідом не учеників Христових, а тих, котрі мучили і вбивали тих учеників. Сатана і Христові, спокушаючи його на пустині, обіцював таке щастя, але Христос його відкинув і потоптав; костьол

[1] Даремний гнів без відповідних сил *(лат.)*.— *Ред.*

латинський не устояв в тій покусі, вхопив те земне, дочасне щастя, але стратив дідицтво в царстві небеснім.

Post scriptum «к прочитателю сего писанія» тим не подібний до приписків при «Краткосл<овном> отвѣтѣ», що в'яжеться тісно зі змістом попередущого писання. Автор ще раз напоминає православного читателя, щоби вірив його словам, котрі йому подиктувала «самая кривда божія», і щоби був певний, що тільки в руській православній церкві можна бути спасеним.

Як бачимо, «Зачапку» можна вважати найменше оригінальним твором нашого автора, котрий тут з немногими виїмками повторяє себе самого. Для того лишнім уважаємо вдаватися в критику тих його поглядів, бо прийшлось би нам також повторяти те, що вже висказували вперед.

14. ПОРАДА О ОЧИЩЕНІЮ ЦЕРКВИ

У всіх трьох звісних нам рукописах за «Посланієм ко князю Василю» іде безпосередньо обширний трактат о направі церкви і апологія монашества. Та тільки рукописи Академії Петербурзької і Царського подають сей трактат як одну цілість з посланієм, коли тим часом рукопис підгорецький зовсім недвозначно показує, що трактат є діло осібне. Ітак рукопис підгорецький, котрий зібрані в нім твори Вишенського трактує як віддільні глави одної обширної цілості, означує «Обличеніе діявола» як главу I, «Посланіе ко князю Василю» як главу II, а наш трактат як главу III. Цілий екзордіум сього трактату від «Буди же» аж до «даю» («Акты», 209) в рукописі підгорецькім написані кіноваррю, так як в тім рукописі звичайно пишуться титули. Найважніше, однак, є свідоцтво «Оглавленія», написаного самим Вишенським, в котрім трактат о направі церкви є виказаний як осібне діло, з осібним титулом, хоч через якусь помилку перепищика той титул, наведений в «Оглавленії», в самім тексті пропущено. В кінці не треба забувати, що і в тексті трактату автор сам уважає свою річ о очищенні церкви як діло осібне від посланія до кн. Василя («абовѣм о очищеніи церкве нашей православной ся р ѣ ч ь з а ч а л а и далей точити будет» — «Акты», 210).

Щоправда, сам початок трактату «Буди же», котрий пізнішим перепищикам дав причину прилучити його до «Посланія князю Василю», вказує, що перед тими словами пропущено щось більше, ніж титул, названий в «Оглавленії».

Мені здається, що пропущено тут іменно екзордіум, котрий у Вишенського звичайно нерозривно в'яжеться з титулом і подає коротко зміст твору, а не раз і причину написання його (гл<яди>, напр., «Зачапку», «Краткосл<овный> ответ» і др.). Міг там Вишенський кількома словами схарактеризувати сумний стан православної церкви по відступленні більшої частини владик до унії, по чім зовсім натурально нав'язувалися ті слова, котрими тепер починається трактат і в котрих частка «же» вказує на безпосередній зв'язок з чимось попереднім.

Титул сього трактату в «Оглавленії» рукопису підгорецького звучить: «Порада како да ся очистит церков Христова, заплюгавленная лживыми пастыры и нечестным житіем оных и всѣх им послѣдующих, и котрой смрад поганскій въ злонравствѣ ся въ христіянех... (тут одного слова нестае, бо рукопис обшарпаний), зеднож о поруганію иноческаго чина отъ свѣтских и мирскаго житія человѣк, и что есть таинство иноческаго образа... (оп'ять одно слово затерте) лѣпоутварія і прочя» («К<иевская> стар<ина>», XXV, Прил<ожение>, 29). Зміст трактату не зовсім відповідає сьому титулові: о «лживых пастырях» і нечеснім житті тут нічого спеціально не говориться, а зате розмова о «таинствѣ иноческаго образа», занимає найбільшу часть трактату.

Заєтановімося поперед усього над часом, коли написаний був сей трактат. Ми вже згадували про одно місце, котре видалось підозреним Кулішеві, іменно те, де Ів. Вишенський говорить про Костянтина Острозького як про помершого. Коли ми не будемо вважати сього місця пізнішою вставкою — а судячи з контексту і стилю сього місця, се являється річчю дуже неправдоподібною,— то мусимо припустити, що й весь трактат писаний був по смерті К. Острозького, котра наступила 13 февраля 1608 р.[1] Думаємо, що зміст усього трактату не тільки не перечить тій догадці, але, противно, потверджує її. Ітак автор кілька разів натякає на відступлення руських владик від православія. На стор. 221 говорить о апостазії і її причинах і виказує, що церкві Христовій вона не шкодить, а тільки самим апостолам, «путь бо Христов цѣл стоит, а тые на погибель... отпадают, што и вы въ своей земли недавно

[1] П. Н. Батюшков*, Волынь, прилож<ение>, 41; А. С. Петрушевич. Сводная летопись с 1600—1700 («Литературный сборник матицы», 1872—<18>73), стор. 34.

пострадали». Слова ті, очевидно, писані були по 1596 році. Правда, слово «недавно» не позволяє нам ближче означити terminum ad quem[1], але terminus a quo означений уже докладно. Трохи дальше веде нас інший уступ, де автор показує нам церков православну зовсім без владик і потішає православних тим, що «лѣпше бо вам без владик и без попов от діявола поставленных до церкви ходити и православіе хранити» («Акты», 210). Слова ті натякають досить ясно на час, коли у всіх єпархіях руських, крім Перемиської і Львівської, не було православних єпископів, та що православні мусили крадькома спроваджувати єпископів з Молдави[2] і коли в єпархіях, захоплених уніатськими єпископами, много парафій було без попів, бо православних попів прогонювано, в'язнено або й убивано[3]. Стан такий тривав від 1596 до 1623 року. Се скріплюється ще й згадкою Ів. Вишенського про «проклятых владык» («Акты», 211), т. е. тих, котрі на соборі Берестейськім прийняли унію і були викляті православними. Далі бачимо з тексту сього трактату, що відступлення шляхти руської від православія було вже фактом доконаним, хоч не було ще ним 1596 р. На стор. 216 пише Вишенський: «А нынѣ межи ляхи князи рускіе всѣ поєретичѣли и христіянства, истинныя вѣры отступили». Так міг писати автор наш аж по смерті Острозького, по доконанні тої громадної апостазії южноруської шляхти до унії, котру бачимо із «Треноса» М. Смотрицького 1610 р.[4] Далі бачимо, що деякі з владик, котрі прийняли унію, були вже померли в часі, коли писався сей трактат. На се натякають слова Вишенського о владиках: «Тыє сами, из вѣры выбѣгши, въ яму безвѣрія впали и от себе собѣ смерть зъѣднали» («Акты», 222). Конечно, можна се місце толкувати так, що відступники від православія погубили свої душі, але само собою насувається і інше толкування, а іменно, що автор натякає тут на смерть митрополита Михайла Рагози, котрий, по свідоцтву сучасних, мав умерти з гризоти об тім, що відступив від православія і стягнув на себе прокляття православних, або, як казали уніати, від побоїв,

[1] Час, до якого повинно щось статися *(лат.)*.— *Ред.*

[2] M. Harasiewicz*, Annales ecclesiáe Ruthenae, Leop., 1862, стор. 240—241.

[3] M. Harasiewicz, op. cit., 214; Переторога («Акты, отн<осящиеся> к ист<ории> Зап<адной> России». IV), с. 220—221.

[4] Н. Костомаров, Исторические монографии, т. III, с. 319.

нанесених йому православними в Слуцьку[1]. Між проектами реформ церковних, які подає наш автор, бачимо деякі згадки о поганських звичаях в Жидичині, в горах св. спаса, в Острозі, на Волині і на Поділлі, о котрих само собою насувається припущення, що автор бачив їх під час своєї недавньої подорожі на Русь в р. 1605—1606. В кінці немаловажним свідоцтвом видається нам і те, що автор в «Порадѣ» розвивае такий самий ретроградний план просвітний, як і в «Зачапцѣ», а властиво покликається на той план, що був там виложений обширніше, і говорить о нім, як о речі вже звісній. Припустивши, що оба ті плани належали до одні < еї > фази духового розвою нашого автора, ми відразу побачимо, що те, що сказано в «Зачапцѣ», мусило бути сказане давніше; і в новім трактаті автор не бачив вже потреби повторяти все обширно, а тільки підніс деякі важніші подробиці.

Але е одно місце, котре, здається, перепутує хронологію сього твору. Именно, згадуючи про смерть Кост < янтина > Острозького, автор наш додає: «А чем плода по себѣ не оставил» («Акты», 217). Беручи се місце дослівно, П. Куліш справедливо замічає, що в такім разі треба би дату написання сього твору посунути аж поза р. 1621, т. е. по смерті сина Костянтинового, кн. Януша Острозького. Додамо, що, дослівно беручи, і тоді б ми не дійшли до правди, бо дочки Острозького жили ще довше. Значить, конче приходиться або вважати ті слова пізнішою вставкою (на що ми не зважимося), або толкувати їх не дослівно, а тільки так, що К. Острозький умер, не лишивши по собі п р а в о с л а в н о г о потомка, бо ж на католика Януша ані на дочок, вихованих єзуїтами, напр., на таку Анну-Алоїзу Ходкевичеву*, годі було православним числити. Ще перед смертю Кост < янтина > Острозького православні дивилися на його сина Олександра як на одинокого потомка, гідного батьківських традицій, а коли той син умер перед батьком д < ня > 2 декабря 1603 р., то «велій плачь и жалость отцу же и чадом остави, наипаче же христіяном, вси бо бяху чающе помощь тѣм улучити въ бѣдах и гоненіях одержащих церков»[2]. А в р. 1610 Смотрицький в своїм «Треносі» оплакує

[1] З. К о п и с т е н с ь к и й, Палінодія (Рус < ская > истор > ическая > библиот < ека >, т. IV); M. H a r a s i e w i c z. Annales, 304. (Меморіал Рутського о стані руської церкви з р. 1624).

[2] П р е с в и т е р Д а м і а н*, Послесловіе до Октоїха дерманського 1604 р., наведене у А. С. П е т р у ш е в и ч а,— Сводная летопись 1600—1700, с. 1.

від імені церкви православної рід Острозьких як вимерший[1]; так сильний був контраст між могучою особою помершого Костянтина і малозначучими, єзуїтам відданими його потомками[2]. Значить, і се місце казало б нам датувати сей трактат не о много далі поза рік 1608.

План сього обширного трактату, котрому тільки особлива писательська вдача Вишенського надала полемічну окраску, е дуже простий. Головну основу трактату становить апологія монашества, переведена в виді розмови між автором а якимось дворянином, очевидно, латинської віри, бо автор інколи зове його також римлянином. Розмова та ведеться так, що автор властиво сам усе говорить, а тільки декуди цитує слова свого опонента і обширно їх збиває. Апологія та становить сама в собі окрему цілість і не дуже в'яжеться з попередущими і слідуючими радами о поправі церкви. Що більше, слова «Начало же оттоля чиню» поставлені на початку сеї апології, і «Амінь», котрим вона кінчиться і по котрім наступає приписка «О иноческом чину реклося досить, зась о очищению церкви докончаючи речем» («Акты», 223),— показують нам, що апологія монашества написана, а принаймні задумана була окремо, а опісля тільки вставлена автором в інший, невеличкий трактатець і склеена з ним кількома реченнями («Акты», 211), котрі, властиво, містять у собі весь реальний здобуток поставленої дальше апології («Иноческаго чина не поруговуйте, но и сами ся богу молѣте, да в том чину жизнь свою скончаете»).

Пануюче враження, яке виносимо з читання сеї апології, дуже добре характеризується повищими словами Вишенського. Так і здається, що вона писана була під свіжим враженням розмов з якимось «дворянином», т. е. шляхтичем-католиком на Русі в часі побуту там нашого автора. Дворянин, тодішнім звичаєм, перейнятим від єзуїтів, насміхався з православних монахів, а особливо з їх поверхового вигляду. Що сей поганий звичай висмівання поверховості, одягу, способу говорення і народності противника впровадили, а принаймі скріпили в Польщі єзуїти, про се ми вже згадували. Для доповнення поданих уперед свідоцтв сучасних наведемо тут пару уступів з одного єзуїтського памфлета

[1] Н. Костомаров, Исторические монографии, III, 319.
[2] «Гдѣ дом Острожских, славный перед всѣми другими блѣском древней вѣры? ... Злодѣи отняли у меня тую драгоценную одежду и теперь ругаются над моим бѣдным тѣлом, из котораго всѣ вышли» (Н. Костомаров. Исторические монографии, III, 320).

з р. 1635, зверненого проти православних. По смерті Злотовича, православного купця віленського, котрого езуїти задля його багатства надарма силувалися перетягти на католицизм, видали вони слідуючий «причинний лист» за ним до св. Петра від імені правосл<авного> єпископа київського: «Od Makarija z bożej miłości arcybiskupa kijowskieho, smoleńskoho, nowogrodzkoho, Halickoho i wsiej Rusie, Pobratimu i Pryjatelowi naszemu dobremu, klucznikowi Rajskich worot świętemu Piotrowi. Także hospodynie spowiedajemy tobie, szto siły czasów, jak boży Jarmuła Złotowicz mieszczanin a bohaty kupiec miasta wileńskoho perestawił się z naszoho świata na wasz swit, choczut se hospodyniu bohu oznajmity i jemu czołem uderiti. A był człowiek dobr, pychy by kusa ni mił w sobie, w baranim kożuchu i bez pajesza chodił, w nahawicach nie chodił, cholewiszcz nie podwiązywał, tak i nikoli wołosow nie czosał, nosa i huzna nie utirał a noh nie umywał. Post twój... wielmi twardo postył, w serodu kapustu z rybami pożywał, jedno sztobesz od nas wiedał, bo jesmy toho swedomi. A za ty uczynki jeho puściłbyś do carstwa nebeskoho, żadnych pokłonow od nioho ani posłow nie biorny, bo on harast toje hospodyniu Bohu zasłużył i nam pokłonow ne mało podawał. Pakliszty jeśli na dzisiejszy list niczoho nie dbał i pana Jarmuły do hospodynia boha nie pustył bez pokłonu, tohdy my poślemy posłanie nasze do miłosiernoho hospodyna, żałujący se na tebe i na twoje odworne, szto wy takowe zbrodnie i tam czynite» (Ł u k a s z e w i c z, Dzieje kościołów wyznania helweckiego na Litwie, t. I, s. 88)[1].

---

[1] Від божої милості Макарія, архієпископа київського, смоленського, новогродського, галицького і всієї Русі нашому побратимові, доброму приятелеві, ключникові від райських воріт святому Петрові... Також доповідаємо тобі, господи, що минуло багато часу, як переставився з нашого світу на ваш світ міщанин і багатий купець міста Вільна божий Ярмула Злотович; хочемо про це господу богу повідомити і поклонитися йому низько. Був це чоловік добрий, анітрохи не гордий, ходив у кожусі з овечої шкіри, без пояса, в колошах не ходив, ніколи й не чесався, носа і задниці не витирав і ніг не мив. Посту твого твердо дотримувався, у середу їв капусту з рибою, щоб ти про це знав, бо ми знаємо про це. За ці вчинки впустив би ти його до царства небесного, не приймай від нього данини, не бери послів, бо він добре заслужив собі перед господом богом і нам багато данини віддав. Дай відповідь, чи ти зважив на сьогоднішнього листа і чи впустив ти до господа бога пана Ярмулу без данини. Якщо ні, тоді ми вишлемо наше послання до милосердного господа бога, скаржачись на тебе і на твоїх служників, що ви такі злочини і там вчиняєте (Л у к а ш е в и ч, Історія костьолів віросповідання гельвецького на Литві, т. I, ст. 88) *(польськ.).—Ред.*

З сього уривка можна бачити, як зірко єзуїти підмічували смішне в одягу, звичаях і поведінці православних і як не вагувалися осмішувати навіть речей релігійних, котрі для них повинні б бути святими, щоб тільки досолити противникам. «Такі писання,— замічає Лукашевич,— розкидали вони тисячами між народ, шляхту і т. і. Твори ті смішили, але разом з тим ставалися безмірно сильним оружжям проти різновірців, бо вчили (католиків) легковажити, а далі й ненавидіти висміюваних, котрі не раз, щоб перестали їх обкидати насмішками, переходили на католицизм» («Dzieje», I, 88). Вишенський підняв ті закиди, насміхи і пасквілі і виступив з ними до бою справді по-майстерськи. Високим артистичним чуттям він відгадав, що найвідповідальніша форма полеміки тут буде — на іронію і на сміх відповісти серйозно, без пафосу, зважити противника враз із його закидами на золотій вазі почуття морального і подивитись на ті насміхи з вищого становища, як на об'яв релігійної дегенерації, упадку правдивої релігійності, як на плід того фальшу і тої заслiпленої гордості, котрі, по думці Вишенського і його сучасних, становили основний блуд латинського світу і всеї його цивілізації. І він перевів сю думку з невмолимою консеквенцією і спокоєм. Точка за точкою він не тільки побиває противника, вказуючи йому на всі непринадні подробиці чернецького «убиру» і захована яко гармонійні з духом православія — простого і смирного на взір першого простака Христа, але рівночасно доконує правдивої вівісекції на тім самім противнику і показує йому, що ті його насміхи — се не що-небудь небезпечне для православнеї церкви, але се симптоми його власної тяжкої хвороби. Крок за кроком він показує своєму дворянинові, що його насміхи над монахами пливуть не з жадної правдивої вищості цивілізаційної, але радше з глибокої ігнорації в ділах релігійних, а далі з життя пустого розпусного та суєтливого. І він своїм звичайним стилем малює нам картину тодішнього життя в Польщі, картину реальну і ярку, оперту, очевидно, на живих враженнях і докладнім знанні того життя. Тут в тім реалістичнім малюнку він і сам тож не жалує іронії, прізвищ і епітетів, щоб показати, що пишнота того шляхетського життя є властиво гнилою, його цивілізація — тільки мнимою, опертою на визискуванні простих людей, на обжирстві, п'янстві та розпусті. В тих уступах так і чується гіркість і жаль автора не тільки до «римлянина», але й до «дѣтины руского, въ колысцѣ роско-

ши колышучогося», т. є. до руської шляхти, котра, хапаючись польської цивілізації, не хотіла й собі ж уступати католикам в висмію̀ванні православних монахів. Та треба при тім замітити, що тепле, гуманне чуття ніколи не покидає нашого автора, і він при найгарячіших докорах не перестає в противнику бачити свого брата, і то навіть «брата милого».

Є ще й інші риси в тій апології, котрі дуже корисно характеризують те гуманне чоловіколюбне чуття нашого автора. Пошанування для дійсної правди не допускає йому бути сліпим і на дійсні хиби православних монахів, котрі він і підносить устами свого собесідника. Отже, інтересно, яке становище занимає наш автор супроти тих хиб. На монахів-лихварів, що люблять, складають і примножують гроші, він розсипається цілим градом найтяжчих осудів, рівняє їх з Юдою-христопродавцем і каже їх зовсім виключити від назви монахів. Натомість далеко толерантнішим показується наш автор для прогріхів «слабое плоти» у монахів. Він, сам строгий аскет, «постник и молчальник», остерігає свого собесідника: «А о обѣдах и напитю, єсли того грошового грѣха инок не чинит и не имает нѣчого въ своєм схованю, трафиться єму от того чрева и от того горла звитяжитися, тому ш мало не чюдуйся. И я тому вѣрую, што трафляється и то в нашей земли иноку, иж часом и переночує въ корчмѣ. Не все бо пшеница въ посѣваню ся знаходит, але знайдеш другую ниву, которая большей куколю нежели пшеницы народит. Также и межи иноки въ доспѣяню на звитяжство того чрева мало их єсть; тому не дивуйся, абовѣм подвиг и борба єсть жизнь тая, которое ты не знаеш» («Акты», 219—220). І дальше, показавши йому в цілій каскаді вельми пластичних епітетів його власне життя, похоже на «колыску роскоши» в порівнянні до тяжкої боротьби монаха, він повторяє: «Не чудуйся, дѣтино рускій, видѣвши напившого ся инока, абовѣм въ борьбѣ стоит и въ запасы ходит. И много ся трафляет, як двом борцем боручимся, то сему на верх выскочити а того под себе подбгати, то тому зась зысподу вымкнутися и верховного наиспод перевернути. Так и наше тѣло от землѣ земля, земленого тяжару и покарму прагнет, дух зась горѣ вытягнутися з того мяса ищет, але єго тот гной и сласти тѣлесные связали и не пущають и єще большей прагнути придавляют, діавол зась тѣлу пособляєт и на душу борет» («Акты», 221). І по новій дегресії ще раз повертає до тої самої остороги в ім'я приказки «не судите, да не

судими будете» і каже: «А што ты, брате милый, знаєш, а уж ты єго піюща і єдуща видѣл и осудил? А он зась, отшедши с корчмы в свою келію, тот кус смачный оплакав и отжаловав и прощеніе от бога приял. Якожь ты смѣеш прежде судіи суд на раба божія чинити? Тому неборакови въ мѣсяць раз трафиться и то без браку: што знайдеть, горкоє ли или квасноє, пиво або мед, тоє гложет, толко бы тую поганку утробу насытити могл, а по насычению зась терпит, въ келію влѣзши, доколя ся єму другій такій праздник трафунком намѣрить» («Акты», 222).

Пройшовши таким способом усі закиди, звівши докупи їх моральну вартість, Вишенський доходить до здобутку вельми характерного. Не тих монахів, осміяних, поруганих йому жаль, а тих, що їх давлять, бо вони, пани, дворяни — правдиві «бѣдници», правдиві раби. «Далеко хлоп от шляхтича розность маєт,— говорить він. —Хто ж єсть хлоп и неволник? Толко тот, который міру сему яко мужик, як хлоп, як пойманец, як невольник служить. Который образ и кшталт вы, панове, носите, для того, иж міра сего хлопы и неволницы єсте и єму вѣк свой въ службѣ аж до смерти изгубляєте и сами с ним погибаєте. Хто ж єсть шляхтич?»— питає далі наш автор («Акты», 223) і відповідає, що тільки той, «которій з неволѣ мірской къ богу вырнет и с вышше ся от духа святого породит». Справді, геніальний оборот спору, високогуманне чуття! Хоч і як логічно вивід такий здається випливати з цілого аскетичного світогляду нашого автора, то все-таки факт є, що, оскільки знаємо, жоден з аскетичних писателів до такого виводу не доходив, а противно, більшість їх виголошувала тільки погорду і зневагу, кидала прокляття на тих «бідних невольників світової розкоші».

Тільки у найвищих героїв духу людського, у такого Данта, у сучасного нашому авторові Шекспіра, у Шеллі та Віктора Гюго такий погляд проблискував більш або менш ярким полум'ям (гляди, напримір, поему Віктора Гюго «La pitié supréme»), загал людей ще й нині, односторонній, заїлий у своїх сторонничих змаганнях, в важкій боротьбі за існування, дуже мало доступний для такого високого чуття.

Все це каже нам апологію монашества, вплетену в трактат «о поправі церкви», і з артистичного, і з етичного погляду вважати найкращим, найоригінальнішим твором нашого автора. Апологія та виплила з потреби його серця, була

немов розвиттям і доповненням тих думок, що в зв'язку лежали в одній з найперших його праць, в «Обличенії». Там наш автор тільки відрікався від світу і немов звинявся сам перед собою за те, що його покинув, являвся смирним «голяком-странником». Тут він показує безмірну вищість того чернецького життя над світським і бачить в нім правдиву побіду над фальшивою цивілізацією, котра зводить його земляків з правдивої дороги. Тут він уже не втікає від світу з боязні, щоб той не спіймав і не опутав в свої сіті, але безпечно, як побідитель і суддя, заглядає в найскритіші його тайники, витягає їх наверх і ставить на суд прилюдний, але заразом сумує і милосердиться над хибами своїх братів, в котрих бачить радше слабість і хоробу, ніж злу волю. Се вже погляди не аскетичні, а гуманістичні; автор наш, сам того не знаючи, вилетів тут далеко поза скелі і мури Афона. Що апологія таким робом не могла бути написана скорше, ніж «Обличеніе», се, думаю, буде тепер зрозуміле само собою.

Остається нам іще сказати дещо про рами, в які наш автор (як мені здається, трохи пізніше) вправив отсю свою апологію; а іменно про ті проекти до направи церковного життя, про які ми згадували вже потрохи вище. Проекти ті мають, безперечно, великий інтерес культурно-історичний, бо виткнені Вишенським хиби малюють нам стан життя церковного в нашім краї в початку XVII в. Зараз перша увага, яку він чинить, є дуже важна для історії нашої літератури. Згадує там автор про «прелести єретическіи» і «пестроту», що вдерлася до церкви православної, і в першій лінії вказує на «латинській смрад пѣсней», очевидно, церковних. Є се найдавніша згадка о уживанні в нашій церкві пісень церковних «латинських», т. є. властиво творених на взір гімнів латинських (після новіших правил версифікації), згадка тим цінніша, що змаганням пізнішим православних діячів удалось в значній часті зупинити вплив тих пісень, так що тільки до церкви уніатської знайшли вони свобідний доступ, і, розвиваючись в XVII і XVIII в., зложилися при кінці XVIII в. на видання великого збірника п<ід> з<аголовком> «Богогласник», котрий, без сумніву, є найціннішим літературним пам'ятником южноруської унії і здобув собі знаний вплив на маси українського народу і навіть на його усну, а почасти й новішу писану літературу. Не тут місце розказувати про розвій гімнології церковної східної і західної. Годиться тільки піднести, що

з початком XVI в. в Німеччині новий товчок до її розвою (хоч в напрямі менше поетичнім, а більше сухо догматичнім) дала Реформація Лютера, котрий і сам укладав багато пісень церковних і релігійних. Особливо часто перекладувано псалми гебрейські, а потроху й старі гімни латинські. Ті два роди пісень появились і в Польщі вже около р. 1520; від того часу видання їх слідували по собі ненастанно, зразу на осібних листах, а відтак, починаючи з половини XVI в., більшими збірниками. Католики і протестанти співубігалися тут о пальму першенства: 1547 вийшов знаменитий канціонал Секлюціана, 1554 не менше обширний (42 листи друку) канціонал księdza Walentego z Brzozowa; дальші канціонали протестантські, по більшій часті повторення, переробки сих двох, виходять 1569, 1578, 1596, 1601 і т. д. Католики зразу видають переклади псалмів; аж 1598 і 1599 виходять «Hymny kościelne» в перекладі Стан. Гроховського[1]*. Що католики і протестанти в своїх впливах на Русь не занедбали й такого могучого способу, як пісня церковна, на се маємо доказ в збірнику 15 пісень протестантських, перекладених на нашу мову ще в половині XVI в. і захованих в однім рукописі познанськім, відки їх опублікував Бодянський* в «Чтениях Моск<овского> общества истории и древностей» 1849 року. Слова Вишенського доповнюють се свідоцтво показом на вплив пісень латинських, т. є., очевидно, римо-католицьких, перекладених на польську, а може, й на нашу мову. Інтересно, що Вишенський вказує насупротив «смраду» сих пісень на «нашу просту руску пѣсню» («Акты», 209), котру радить співати в церквах. Що він розумів під сею «простою рускою піснею», нині трудно рішити. Чи ті грецькі гімни, що находяться в церковних мінеях, октоїхах та ірмологіях? Здається нам, що ні, бо він хіба не був їх назвав «нашою рускою піснею» Може бути, що тоді вже були і у нас свої, в православнім дусі укладані пісні церковні, котрі опісля загибли (в «Богогласнику» маємо пісні, сягаючі найдальше до половини XVII в.). Догадку сю здається потверджувати і інша виразна згадка нашого автора, поміщена в «Зачапцѣ», що він сам уложив і післав на Русь «маленькую пѣсеньку церковную, которую зразумѣвши богоразумную мысль, от сладости николи же пѣти не перестанѣшь» (Г о л < у б е в >, 74).

[1] J o c h e r, Obraz bibliograficzny, t. III.

Титульна сторінка видання «Іван Вишенський і його твори». Львів, 1895

ЮЖНОРУССКАЯ

ПАСХАЛЬНАЯ ДРАМА.

Мирон.

Оттиснуто изъ журнала „Кіевской Старины"

КІЕВЪ

1898.

Титульна сторінка відбитка «Южнорусской пасхальной драмы»

Далі автор наш витикає цілий ряд звичаїв народних, котрі, по його думці, треба усунути яко «квас поганскій». Ми згадували вже вище про деякі з тих звичаїв, котрі Вишенський міг сам бачити чи то перед своїм поступленням в монахи, чи під час подорожі по Червоній Русі 1605—1606. Певна річ, він міг бачити і всі інші вичислені в його трактаті, але могли також деякі спеціальні обставини звернути на них його увагу. Про одну з таких обставин ми маємо документальні свідоцтва. В р. 1591 вийшла у Львові в друкарні ставропігії брошурка, в котрій містилося посланіе константинопольського патріарха Єремії і посланіе соборне митрополита Рагози і єпископів руських проти деяких «безмѣстій», т. є. забобонних звичаїв, практикованих на Русі, а іменно: свячення пасок на великдень, приношення пирогів до церкви на другий день різдвяних свят і святкування п'ятниці замість неділі. Єремія кидає клятву на всіх, котрі б держалися тих звичаїв, а і єпископи, зібрані на синоді в Бересті 20 червня 1590 р., потверджують ту клятву («Акты, отн<осящиеся> к ист<ории> Зап<адной> Р<оссии>», IV, 30). Особливо в львівській дієцезії, де тоді єпископом був Г. Балабан, справа та наробила багато колоту. Бо хоч на берестейськім «клятвеннім листі» з р. 1590 був також підпис Балабана, то владика сей, видно, не брав сього заказу насерйо, але зараз же 12 марта 1591 р.* в своїм пастирськім листі до священиків Городецького повіту писав ось що: «А иж вышли листы друкованыє изо Львова о приносех церковных и посвященіи брашен на воскресеніе Христово, абы въ церковь их не приношати и молитвы над тым же не говорити: ино нехай вас и всих посполитых людей тыє листы не соблазняют; хотяй же подписы суть епископскіи на тых листѣх, нехай будут по стародавнему обычаю христіянскому приносы въ церковь и освященіе брашен на воскресеніе Христово, несомнѣнною вѣрою и доброю совѣстію, постерегаючи того межи посполитыми людьми, жебы с посвященія тых брашен не волхвовали и чаров не плодили, яко о том слышится; но удѣливши того брашна убозим, зараз все потребити» («Акты, отн<осящиеся> к ист<ории> З<ападной> Р<оссии>», IV, 40). Сей поступок Балабана дуже обурив Ставропігійське братство, котре в февр<алі> 1592 р. писало до патріарха Єремії скаргу на Балабана, а в ній ось що: «Таже и нѣкій хлѣб на воскресеніе Христово, глаголемый пасха, по старому єретичеству святити повелѣвает на соблазну церкви, ради

невъздержанія многолѣтнаго нрава; таже и пятницу святят въ всякую седмицу, и на рожествѣ Христовѣ пироги на заутріе приносят, въ уничиженіе богородицы, и все глаголет епископ о сем по старому держати и не съблазнятися въ сих прельщеніем твоего святительства» («А<кты> З<ападной> Р<оссии>», IV, 44). Був се інтересний епізод вікової боротьби між церковною доктриною а народними звичаями, епізод тим цікавіший, що скінчився побідою народного звичаю. Промовляючи в тій справі, Вишенський стає немов по стороні Балабана. Він не згадує нічого про свячення пасок, а тільки про пироги і яйця нагробні, та й то локалізує їх у Острозі, хоч звичай сей, без сумніву, панував по всій полудневій Русі і, помимо заказів церковних, залишився й донині.

Інтересна далі згадка Вишенського про «волочѣльне по воскресеніи», котре, по його словах, сполучене було зо «смѣхом и руганіем діявольским», т. є. з якимись забавами і танцями. Нині в Україні волочільного нема, тільки у білорусів є «волочобні пісні» і «волочобники», але не на великдень, а на різдво, те що наші коляди і колядники.

На не менше оживлену полеміку тогочасну натякає також упімнення Вишенського: «Иконное поклоненіе съ учтивостію почитайте, и въ домѣх, идеже пребываете, образ матере божее съ превѣчным ее младенцем на стѣнах въ концю трапезы вашея пригвоздѣте» («Акты», 209). Звісно, що реформація поновила подекуди візантійську єресь іконоборства, викидаючи ікони з церквів і домів. Тож і не дивно, що й стара полеміка о ікони задля сього розгорілася наново. З боку католиків і православних переводжено або передруковано старі антиіконоборські твори грецьких отців церкви, а також писано нові полемічні твори в тім дусі. Ітак оборонї почитання ікон посвятив одну главу своєї книжки Василь Суразький (Острог, 1588). Перед тим іще єзуїт Вега* видав книжку «De pio sacrarum imaginum usu» (без місця друку, 1586), а й александрійський патріарх Мелетій говорив о тім же в однім із своїх посланій (Острог, 1598). Між рукописами Царського находився також один збірник з кінця XVI в., містячий кількандцять старих і нових статей о почитанні ікон (С т р о е в, Описание рукописей Царскаго). І в XVII віці полеміка о ікони велася далі. З боку православних до неї повертає Копистенський в своїй «Палінодії», з боку латинян видав Бєсєкерський* в початку XVII віку книжечку «Krótka nauka czci y poszanowania

obrazów świętych», а 1639 доміниканець Тома Росцішевський* — «Puklerz złoty na obronę obrazów katolickich» (J o c h e r, Obraz, II, 323, 324). В своїм листі до патріарха Єремії з р. 1592 братство Ставропігійське зачіпало також се питання. «А єже нѣціи,— писало братство,— неправно възвѣстиша твоєму святительству, якобы у нас суть непочитающіе священныя иконы: нѣсть въ братствѣ нашем, но ниже въ градѣ сем таковая мудрьствующих. Но случилось архиєпископу пріити здѣ, въ митрополію свою Галицкую; пріде же въ град Рогатин, и обрѣте тамо икону: вмѣсто Спасова образа написано бога отца съ сѣдинами въображенна; также и в Галичи услыша, и повелѣ их отъяти от церкве, и спасово въображеніе преписати. Гедеон же, епископ лвовскій, по отшествіи архіепископском, повелѣ икону невидимаго бога отца въ мѣстѣ Галичи въ церкви выше всѣх икон поставити и подписал имя иконѣ: «Ветхій деньми»; священника же тоѣ церкви низложил и церковь посвятил, сам учащи народ глаголюще на архіепископа иконоборство, даже доселѣ невѣдуща святых богодухновенных пісаній ниже канонов, ниже Маргарита не прочитающе, ниже бесѣд святаго Іоанна Златоустаго» («А<кты>,отн<осящиеся> к ист<ории> З<ападной> Р<оссии>», IV, 43—44). Вишенський не входить в ті спори, не вдається в догматично-ритуальні тонкості, але в своїм трактаті згадує тільки про те, що вважає позитивним здобутком тих спорів.

Дуже важний і інтересний уступ посвячує наш автор в «Порадѣ» язикові і освіті. Зі свого церковно-консервативного становища він противиться перекладуванню письма святого на «простый язык», але в проповіді і толкуванню уснім «для вырозумѣня людского» велить таки говорити попросту. Видно тут страх перед Реформацією, котра почала свою пропаганду від перекладу св<ятого> письма на простий язик (Скорина*, Будний*, Єванг<еліє> Тяпинське*, Негалевський)*, але видно також і концесію новому духові часу — допущення язика народного в усну проповідь церковну, що, властиво, було conditio sine qua non[1] постання справді живого, національного проповідництва, котре розвивається у нас в XVII в. до значної висоти. Словенський язик, хоч і як його величає Вишенський[2], уже

[1] Необхідною умовою *(лат.)*.— *Ред.*

[2] «Словенскій язык... есть плодоноснѣйшій от всѣх языков и богу любимѣйшій, понеже без поганских хитростей и руководств,

і в його понятті є тільки археологічна святощ, є чимось таким, що треба пильно зберігати в стінах церкви, бо інакше воно, не маючи власної живої сили, пропаде.

В тій цілі Вишенський подається навіть на побожну хитрість, ставлячи словенський язик як антитезу латині і вбачаючи в нім язик простоти і смирення, котрий не потребує граматик, ані руководств, але прямо приводить до бога. Може, й не знав Вишенський, що вже тоді в братських школах учено словенського язика по граматиці Зизанія* та по львівському «Адельфотесу»*!

І коли язик словенський є для нашого автора синонімом простоти і побожності, то язик латинський (котрого він, мабуть, не знав!) є синонімом «мірской мудрости», т. є. західноєвропейської схоластичної і гуманістичної освіти. Ми згадали вже, що «Порада» становить дальший крок в реакційних поглядах нашого автора на освіту після його подорожі на Русь. Протиставлячи всю освіту і культуру, котрих носителями є ті два язики — латинський і словенський,— Вишенський ставить між ними альтернативу, яка логічно випливала з його аскетичного і наскрізь духовного становища, але не випливала логічно з преміс. Він не перечить, що латинська освіта дає «мудрость», але питає, що ліпше: чи бути мудрим і піти до пекла, чи бути глупим і дотиснутися до Христа? Натуральне питання: чи не можна бути і мудрим і заразом релігійним і чесним, а тим паче друге питання: чи, будучи глупим, можна бути правдиво релігійним без примішки забобонності? Такі питання навіть не ворушаться в його голові, хоч уже сучасне Вишенському покоління на Русі (напр., автор «Перестороги») важко над ними задумувалося, а то й рішало їх зовсім не так, як Вишенський. Слабий мислитель був Вишенський! Він і не чує, що в своїй раді: «Чи не лѣпше тебѣ изучити часословец, псалтыр, октоих, апостол и євангеліе, с иншими церкви свойственными, и быти простым богоугодником и жизнь вѣчную получити, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философом мудрым ся въ жизни сей звати, и въ геєну отъити?» («А<кты>, отн<осящиеся> к и<стории> З<ападной> Р<оссии>», II, 210) — властиво поповнює

се же есть кграматик риторик, діялектик и прочіих коварств тщеславных, діавола въмѣстных, простым, прилѣжным читанієм, без всякого ухищренія к богу приводит, простоту и смиреніе будует и Духа святого подъемлет» («Акты, отн<осящиеся> к ист<ории> Южной и Зап<адной> Россіи», т. II, 210).

логічне qui pro quo[1], бо протиставлячи нібито свою питому, нехай і церковну освіту латинській, вибирає властиво щось таке, що не є ані одною, ані другою, і радить бути «простим богоугодником», до чого остаточно не потрібно вчити ні Платона з Арістотелем, ні октоїха, псалтирі, апостола «и инших церковѣ свойственных». Замість піддержувати в своїх земляках охоту до якої-небудь освіти, в котрій був одинокий рятунок для православія, він категорично і різко заявляє в «Порадѣ», що «лѣпше єсть ани аза знати, толко бы до Христа ся дотиснути» («Акты», 210), т. є. голосить неуцтво яко підпору тої простоти і «смирности», котра у нього є синонімом православія.

Придивімося ще тому розумінню православія у Вишенського, яке просвічує з його ради щодо вибору священиків і єпископів. Костомаров не без справедливості замітив, що думки, котрі пропагує тут Вишенський, не зовсім схожі з православієм таким, яким воно є нині[2]. Жоден нинішній православний теолог не підпишеться під такою тезою, як виголошена у нашого автора: «Лѣпше бо вам без владык и и без попов ... до церкви ходити и православіє хранити, нежели съ владыками и попами у церкви быти и той ся ругати и православіє попирати» («Акты», 210). Так само й спосіб вибору пастирів духовних такий, як радить православним русинам Вишенський, був би для нинішніх православних чимось дивовижним. «Прето ви пастиря собѣ тако избирайте: прежде назнаменайте нѣколико особ, от житія и разума свидѣтельствованных, яко суть благоговѣйныи и правовѣрни, таже узаконѣте собѣ день и пост и сътворите бдѣніє съвокупившися въ церковь и молѣтеся богу, да вам дасть и открыєт пастыря, єго же жребієм от сих реченных искушайте. Богь же милостивый моленія вашего не презрить, вам пастыр дасть и обявить» («Акты», 210). Досить буде уважно прочитати ті слова, щоб побачити також помилку д. Житецького, котрий пише, що в своїм розумінні духу православія Вишенський уявляв собі якийсь давніший, ідеально добрий стан його на Русі, і з тим станом порівнював свій сучасний («К <иевская> стар <ина>», XXIX, стор. 539). Ми тим часом бачимо, що той стан церкви, котрий Вишенський уважає ідеальним, не був ніколи на Русі,

---

[1] Непорозуміння *(лат.)*.— *Ред.*

[2] М. Костомаров, Исторические монографии, т. III, стор. 208.

але находиться описаний в книзі «Діїв апостольських». Все, що Вишенський радить русинам, скопійовано з тої книги: і піст перед виборами, і спільна молитва, і вибирання кількох кандидатів (розуміється, цілою громадою, без різниці світських і духовних), і кидання жеребів і т. д. Так отже первісна комуна християнська була тим ідеалом церкви, котрий живо носився перед душею Вишенського, наївною і гарячою, не вважаючою на півторатисячлітній розвій людскості, а навіть твердо стоячою на тім, що «богодухновенные слова» і повставші під їх впливом порядки ніколи не повинні змінитися і все повинні остатися добрі.

Може бути, впрочім, що Вишенський в своїй молодості чував дещо про братів моравських, котрих пропаганда пускала також парості на Червону Русь і котрі, власне, трібували зреалізувати в XV і XVI в. ідеали, начеркнені в оповіданні «Діїв апостольських»[1]. Доволі близько являється догадка про можливість генетичного зв'язку між провідними думками братів моравських і южноруських братств церковних. Справа ся вимагає ще детального досліду. Та на всякий спосіб думки Вишенського про автономію всіх вірних в православній церкві, про громадський її характер і громадські вибори духовних далеко більше підходять до думок і практики тих єретиків, ніж до староруських або візантійських ідеалів.

15. ТЕРМІНА, Т. Є. ЗБІРКА 10-ТИ ТВОРІВ ВИШЕНСЬКОГО

«Посылаю вам термину о лжи, которая над истинною у вашей земли царствует»,— так починає Вишенський передмову до збірки своїх творів, котрій він, мабуть, за приміром Суразького, дав титул «Книжка Іоанна мниха Вишенского, от святыя афонскія горы в напоминаніе всѣх православных христіан» («Киевская старина», XXV, Приложение, 27). Ще раз в тій же передмові він називає книжку свою терміною: «Сію же термину на чисто преведши і иншим всѣм знати о том дайте» (ibid., 28). Що хотів сказати наш автор сею назвою, котрої, оскільки знаємо, деінде не стрічається, тяжко відгадати.

Книжка та не була призначена до друку; автор виразно говорить тільки о тім, щоб її «на чисто превели» і уділили

[1] Гляди: Roczniki Towarzystwa przyjaciół nauk w Poznaniu*, t. XV.

другим в копіях. А призначив він сю свою збірку, як каже сам, «братствам и всѣм благочестивым в Малой Россіи, в Коронѣ Полской жителствующим иноческаго чина общежителем, архимандритом и священноиноком и честным монахом и інокиням, всѣм сестрам нашим, и прочіим тщателем церковным» (ibid., 27). Можемо припустити, що думка зібрати хоч деякі важніші твори Вишенського в одну цілість постала ще в р. 1606 під час побуту нашого автора на Червоній Русі, головно серед львівського братства і серед монахів, з котрими Вишенський найбільше зносився. Згадка про монахинь, «сестер наших», натякає прямо на зносини Вишенського зі «старицею» Домнікією, котру він в «Посланії», до неї адресованім, часто називає сестрою.

Щодо часу, коли зладжена і вислана була ся збірка, а зглядно коли писані були інтродукуючі її статті («Передмова» і «Оглавленіе»), то виразного на се натяку не маємо. Для означення termini a quo може нам послужити хіба те, що в склад збірки ввійшли твори такі, як «Порада», писана около р.1608, як статейка «О чину прочитанія сего писанія», писана ок<оло> р. 1601, із чого мусимо заключати, що збірка зложена була пізніше. Може бути, що автор наш зложив і вислав її таки в р. 1608, рівночасно з «Порадою», котра в такий спосіб становила новину сього тому, річ не звісну ще перед тим публіці і свіжо написану, хоч як ми вже вище догадувались, до збірки сеї ввійшли, мабуть, деякі речі із давніших рукописів автора, котрі до того часу не були посилані на Русь. Дальше на час написання передмови по подорожі на Русь і по смерті Острозького натякають також слова автора «за невѣріе и бесплодіе наше попущени єсмо в запустѣніи з нашею правъславною вѣрою» («Киевская старина»,XXV, 28) і дальші слова: «И єсли ся не почуєте и не исправите, знаючи да знаєте, яко и в конец благочестіе наше запустѣет, оставшіи же в безвѣріи вси погибнут». Слова ті, так суперечні з незламною вірою в остаточну непобідимість православія, котру Вишенський проявляв у своїх творах, були натуральною реакцією по смерті такого мужа, як Острозький, були відгомоном того загального страху і сумніву, який опанував православних після сього факту і після громадного відступлення южноруської шляхти до унії та католицизму.

Крім наведених уже уступів сеї коротенької передмови, заслугують в ній на увагу слова, котрі можна було б узяти за пророцтво наближаючихся на Польщу бід («уготован бо

сосуд гнѣва божія на вашу землю пролитися»), коли б вони не були майже дослівним повторенням слів котрогось старозавітного пророка; дальше песимістичний суд автора о Польщі («понеже нѣсть незбожнѣйшее, хулнѣйшее и несправедлившее и нечистъшее землѣ ни въ поганьствѣ, якже ваша земля»), котрий є повторенням в позитивній формі того, що в риторичнім пафосі сказано було в «Посланіи ко всѣм обще» (гляди «Акты», 225 і вище, стор. 166); в кінці віршовані стрічки, в котрих автор в звичайнім аскетичнім тоні «смиренія паче гордости»[1] говорить о собі:

«Въ грѣшницех отъ въсѣх перъвѣйшій,
Во злобѣ от въсѣх прелукавѣйшій,
Въ страстех от въсѣх безчестнѣйшій,
Въ злонравіи от въсѣх богатшій,
Въ вѣрѣ же от въсѣх не менъшій
И въ покаяніи не послѣднѣшій.
(*«Киевская старина», XXV, Приложение, 28).*

Очевидно, ми слів сих не будемо вважати за жадні спеціальні признання щодо злої, страстної і неморальної минувшини автора перед його монашеством; фрази повищі, котрим бракує якого-небудь фактичного мотивування, зовсім на се не вистарчають.

За передмовою слідує «Оглавленіе написаного в Книжъце сей Краткословіе». Ми вже кілька разів попередньо підносили важність сього «Оглавленія» для студіювання творів Вишенського. Тут тільки піднесемо два питання, котрі насуваються при огляді змісту сеї збірки, та й то піднесемо

---

[1] Ось подібні, хоч трохи гумористично підсолені слова з розмови двох аскетів в цитованім уже романі Мартина Шляйха «Der Jude von Gäsarea» (Gesellsch. 1885, стор. 319): «Ich bin stotterte Saccas, der grösste Sünder, der die Kekhelt hat, sich von der Sonne bescheinen zu lassen. Wenn mir der Herr eine Liebe erweisen will, so verachte er mich, so stark er nur kann».

«Siehst du,— sagte Potamon,— das heisst man Demut! Durch Beispiel und Hebung wirst du diese Kunst bald so erlernen, dass du dich selbst verachtest. Erster Schritt zur Vollkommenheit!»

<«Я,— промимрив Саккас,— великий грішник, який має нахабство користуватися сонячним світлом. Коли господь хоче виявити до мене любов, то він зневажає мене так сильно, як тільки може»

«Бачиш,— сказав Потамон, оце називається приниженням! Через приклад і показ ти незабаром засвоїш це мистецтво так, що ти зневажатимеш сам себе. Перший крок до досконалості» *(нім.).— Ред.*>

радше яко точки виходу для дальших детальних дослідів, аніж для того, щоб ми могли зараз на них відповісти. Именно варто би знати, для чого Вишенський, включаючи до своєї збірки такі давні та малозначущі свої писання, як «Новину» або «Слѣд краткій», не включив таких важних, як «Краткосл <овный> отвѣт», «Зачапка» та «Посланіє къ старицѣ Домникіи». Питання се задав собі перший д. Житецький («Киевская старина», XXIX, 505—507), але відповідь його не може нас вдовольнити (гляди вище, стор. 70—71) головно для того, що він забув о тім факті, що першу збірку творів нашого автора робив не хто інший, а сам автор, значить, усякі догадки, що сього або того твору впорядчик збірки не знав, відпадають. Так само безосновною ми вважаємо догадку сього дослідувача про пропущення творів псевдонімних для того, що «раскрывать псевдонимы при жизни Иоанна было неудобно». Може бути, що автор при укладанні своєї збірки руководився попросту об'ємом і, давши шість творів більших, доповнив решту томика давніми, дрібними замітками, а твори пізніші і ширшого об'єму заховав для другої збірки. Може бути, впрочім, як догадується д. Житецький при «Посланії до Домнікії», що тих творів пропущених він попросту не мав під рукою, то й не міг їх включити до збірки.

Друге питання, яке тут насувається, се питання про план і логічний зв'язок між поодинокими творами, поміщеними в збірці. Що автор не держався черги хронологічної, се видно хоч би з того, що твір найдавніший поклав на самому кінці, а найпізніший на третьому місці. Усправедливити можна поставлення «Обличенія» на першому місці тим, що автор хотів зазначити аскетичний характер своїх творів; розклад прочих творів видається нам случайним.

У вступі до сеї збірки находимо ще одну статейку «Ко прочитателю паединѣ сего писаня» (крім репродукованої з «Краткословного отвѣта» і там же розібраної «О чину прочитанія сего писанія»), інтересну головно задля кількох слів, котрі автор говорить о собі. «А о собѣ аз и сам свидѣтелство вам даю, яко граматичного дробязку не изучих, риторичное игрушки не видах, философскаго высокомечтателного не слыхал» («Киевская старина», XXV, Приложение, 31). Ми вже згадували, що такі свідоцтва о своїй маловченості автор наш видає кілька разів по своїй подорожі на Русь, мабуть, яко відповідь на закиди деяких земляків, котрим не любо було, що він, невчений, береться учити

людей, покінчивших школи. Скільки є дійсної правди в тих словах, ми постараємось застановитися в слідуючім розділі. Читателя ж, котрий сам читає його твори, автор упереджає, щоб не шукав у них «хитростей слогов сплетенорѣчных наказанія еллинскаго», але просить його, щоб читав з застановою і старався виробити собі о речі свій суд.

16. ПОСЛАНІЄ ІОВУ КНЯГИНИЦЬКОМУ

Невеличке посланіє Вишенського «боголюбивому брату ми, яже во Христѣ, отцу Іову», то єсть Княгиницькому, е вельми характерним пам'ятником дружніх відносин тих двох незвичайних людей і невтомимих діячів около поправи і відродження руської православної церкви. Дає нам воно багато цінних сказівок автобіографічних про життя нашого автора на Афоні взагалі і про його замисли в останній добі його життя, між 1608 а 1615 р., то єсть по повороті його на Афон з Русі. Що посланіє се написане було по р. 1607, про се не може бути ніякого сумніву. Воно адресоване до Йова «въ Скитѣ въ пустини Марковой скитствующаго», а ми знаємо, що Йов переселився туди в р. 1605. Далі Вишенський шле в тім листі «спасеніє» і «метаніє», то єсть доземний поклін «пану Петру», то єсть жупникові марковецькому Петрові Ляховичеві, з котрим, очевидно, познайомився, пробуваючи в тій же пустині літом 1606 р. Що листок сей писаний був не зараз по повороті з Русі, але значно пізніше, може, около 1610 р., на се вказує ось який уступ: «От нелиже пріидох, не точію на келіи, но и на пещеры двѣ погловъщизны дукатов влѣзлѣ, такожде и на святую гору, отъ нейже бѣ товар один прежде соборного гарачу, нынѣ же и до четырех влѣзло» («Архив», I, VII, 36). При обширній автономії, яку мала Афонська гора навіть під властями турецькими, таке велике побільшення податку ледве чи було можливе в однім році і без довгих та впертих торгів та переговорів.

Лист свій починає Вишенський заявою, що бажав «нинѣ», то єсть в часі його написання відвідати знов свою рідну країну, а принаймні Йова в його скиті, але зупинили його якісь неозначені ближче випадки («судьбы божія») і особливо слабість; отим-то замість власного прибуття він передає тільки сей листок через монахів із монастиря Ксенова, котрі пустилися іти на Русь. Дальше оповідає Вишенський

про тодішній стан Святої гори, славить її аеровоздушне, чистотне і утішительне повітря[1], жалується на велике підвищення «поголовщизны» від уряду турецького, але додає, що, проте, супокій на Святій горі не зістав нарушений і що не було нападів яничарських, котрі в ту пору були пострахом монахів. Життя йде по-давньому, благочестіе не вменшується, монахи не турбуються нічим, «изволив же жизнь, день пребыв, благодарю тя, господи, и не пещюся о утрнѣм». Удержувалися монахи, а в тім числі і наш автор, почасти з милостині, котру збирали в різних православних краях, головно ж на Молдавії та на Русі, а почасти «косным (то єсть простим) рукодѣлієм», як, наприклад, вироблюванням хрестиків та чоток з дерева, плетінням кошів, садівництвом, а також малярством. Власне монастир Зографу, в котрім в ту пору пробував наш автор, був осередком афонської

---

[1] Порівняй слідуючий, може трохи занадто ентузіастичний, опис поляка Петрашевського: «Zachwyt nagły, zdziwienie, roskosz duszy, scisk serca, tęsknota i przyjemność razem owładnęły mną całkiem, gdym kroczył w ścieżkach li domowego zwierza i mnicha stopą wydeptanych w ziołach aromatycznych, w krzewach nieprostych zarośli a kwiatów, w gaju nie drzew kolczastych i na opał, lecz cytryn i pomarańcz, po skałach ciągle i bez krzty zdolnej dla lemiesza roli, pod szczytem pion w niebo wybiegłej góry a w położeniu chociaż nieobszernem, bo cyplem przylądka w morze wypchniętem, lecz tak dziwnie pięknem i spadzisto wydatnem na błękit morza odkryty i tu i ówdzie wyspami w dali i pływającemi, w biele płachty odzianemi pałacami pokryty,— żem osłupiał, padł na kolana, uronił łzę już nie wiem jakiego uczucia i począł dziękować wszechmocnemu Bogu za nieoceniony ten dar, iż za życia ujrzałem się w raju nieba — wiernie mówię, że wszystkich przepychów świata zebrane w jedno miejsce widoki, kwiatochowy, najokazalsze ciepłarnie nie wyrównają temu ogrodowi natury» (Ign. Pietraszewski, Dziesięcioletnia podróż po Wschodzie, 73). <«Несподіване захоплення, подив, душевна насолода, біль серця, туга і радість охопили мене всього, коли я крокував по стежках, протоптаних чи то домашніми тваринами, чи то ногою монаха в духм'яних травах, в гущавині переплетених заростей і квітів, в гаю дерев — не колючих і не для опалення, а лимонів і апельсин; по скелях без крихти придатної для лемеша землі; біля вершини стрімкої гори, що знеслася під небо, розташованої хоч і не просторо,— бо лише рогом півострова вона виступає у море,— але так гарно і полого вона вимальовується, відкрита на морську блакить з поодинокими островами вдалині, вкрита плаваючими, в білі плахти вбраними палацами,— що я остовпів, упав на коліна, зронив сльозу не знаю вже й якого почуття і почав дякувати всемогущому богові за цей безцінний дар, що я ще за життя побачив себе у раю небесному,— правду кажу, що картина всіх красот світу, зібраних разом, будь-які розарії, найбуйніші оранжереї не дорівнюють цьому садові природи» *(польськ.).—Ред.*>

школи малярської[1]. Конечно, хто мав гроші, той міг жити собі й там вигідніше; була там навіть приповідка, котру наводить наш автор: хто хоче на Святій горі жити супокійно і без клопотів, той мусить бути або залізний або срібний, то есть або мати силу і здоров'я до тяжкої праці, або гроші, щоб усім оплачуватися. Про себе пише Вишенський, що жие почасти рукоділлям, а почасти «искупом», доки старчить те, що приніс із Русі 1606 р. Йому, впрочім, не до смаку життя свобідне «от келія до келія и от монастыря до монастыря скитати», як се чинила і досі чинить більшість монахів (P i e t r a s z e w s k i, I, 75); його тягло, мабуть, до самоти, до одинокої келії або печери, але поки що бажав іще раз відвідати рідні сторони і для того просить Йова, щоби сповістив його, як йому живеться і чи пожаданий був би йому його прихід. Видно, що автор наш, старіючись і ослабаючи на силах, горячо бажав іще раз побачити рідний край, бо кілька разів в сьому короткому листочку повертає до свого наміру удатися туди. Виражає також бажання, щоби з сими послами, котрим передає свій лист, Йов прислав йому також свого сестринця Дмитра, того самого молодця, що під час його побуту в Угорниках оставлений був Йовом під його опікою і котрого автор наш відтак завів до Йова в пустиню Маркову. Додає також бажання, щоб і сам Йов прийшов на Афон умирати. Та, мабуть, ані одному з сих бажань нашого писателя не судилось сповнитися, принаймні про другу його подорож на Русь ми не маємо ніякої звістки.

17. ПОСЛАНІЄ ДО БРАТСТВА СТАВРОПІГІЙСЬКОГО

Рівночасно з сим листком у тім же монастирі Зографу написане і тими ж монахами, з монастиря Ксенова відходячими на Русь, передане було також коротеньке посланіе до «христолюбивого братства львовского» («Архив», I, VII, 21) і до прочих православних українців, підписане сим разом «Іоанн русин Вышенскій». Є се коротке упімнення, щоби адресати держалися православія, не лакомилися на мудрість своїх противників, але цінили вище свою про-

[1] Гл. D i d r o n, Handbuch der Malerei vom Berge Athos, Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφι κῆς τέχνης, aus dem handschriftlichen neugriechischen Urtext übersetzt, mit Anmerkungen von G. Schäfer, Trier, 1855.

стоту. «Будьте аще и дурны, просты, нехитры, неумудренны внѣшним наказаніем» («Архив», I, VII, 25),— напоминає автор, а тільки тривайте при православній вірі. Але пишучи се упімнення, він і сам почуває, що колеса історії йдуть уже не в той бік, що покуса науки і освіти занадто велика і що многі русини, не маючи науки і освіти, «соромѣються» і «скорблять» та «терплять досаду» задля того в зносинах з противниками. Та тільки зі свого становища автор наш зовсім безсильний вказати їм за те яку-небудь іншу перспективу, крім голословного запевнення, що «мы православніи есмо на камени, а не на песцѣ самохвалных видимых похвал основани, и наша есть правда, наша истинная вѣра, наша же и по вѣрѣ жизнь вѣчная будет» («Архив», I, VII, 26). Сього голого упевнення, котре, очевидно, не могло переконати, а могло тільки дратувати противників, для братства було таки замало.

18. ПОЗОРИЩЕ МЫСЛЕННОЄ І ЛИСТ ДО М. ВИШНЕВЕЦЬКОГО

Останній звісний нам твір Вишенського, «Позорище мысленное», написаний був около р. 1615 по поводу руського перекладу книги св. Івана Злотоустого «О священствѣ», виданого 1614 р. у Львові накладом Олександра Балабана, старости вінницького (К а р а т а е в, Описание, 324), а властиво против додатків і фальшувань тексту Злотоустого, котрих мав допуститися перекладчик в дусі антипустельницькім і антиаскетичнім. Твір сей попереджує коротенька, але з погляду біографічного дуже інтересна дедикація князеві Михайлові Вишневецькому.

Сей Михайло Вишневецький, староста овруцький, а від р. 1615 по смерті свого брата Юрія каштелян київський (умер 1618 р.)[1], був мужем Раїни Могилянки*, звісної добродійки скиту Манявського[2], батьком звісного в історії України Єреми Вишневецького* а дідом короля Михайла Корибута Вишневецького*. Він був до своєї смерті православним. Ми не знаємо, чи Вишенський знайомий був особисто з сим магнатом і що склонило його адресувати до нього свій остатній

---

[1] K. P u ł a s k i*. Książęta Wiśniowieccy w XVI w. (Przewodnik naukowy i literacki, Lwów, 1887, str. 130).

[2] Ю. Ц е л е в и ч*. История скита Манявского, стор. 17, 21, згадує тільки про її сестру Марію.

твір літературний. Може бути, що було се тільки наслідком дружніх відносин, які існували між скитом і його основателем Йовом Княгиницьким а Раїною Могилянкою, що Вишенський і собі ж на старості літ звернувся до сього мало що не останнього православного магната з письмом, котре справедливо можемо вважати останнім розпорядком його волі. На інтересні здогади наводить нас сей розпорядок. Поперед усього се одинокий документ, писаний нашим автором по адресу і до особи магната. Правда, посланіє до кн<язя> Василя Острозького також адресоване до магната, але, крім його назви в адресі, в посланії нема ані одного слова, котре би відносилося до його особи. Тут інакше: Вишенський не тільки звертається до Вишневецького, по його адресу шлючи й епіграф, уміщений на чолі листка: «Честь честнѣйшему первѣйшая отъ всѣх въ прочитанію сего писанія да будет» («Архив», I, VII, 37), не тільки величає його «христолюбивым, благочестивым, правовѣрным християнином», але ще й повірює в його руки долю свого писання, може бути навіть, що не одного «Позорища мысленного» або, може, й зовсім не його, а, мабуть, якого більшого збірника творів, ба навіть повірює йому своє тіло по своїй смерті. «Одержавши вѣсть», то єсть твір чи твори, долучені до сього листка, «и єсли будет благоволеніе твое»,— пише Вишенський до князя Михайла,— перепиши його і пошли до Львова, відтам нехай пошлють його «въ Подгорскую сторону», а в кінці «да устрянет писаніе сіе в с е и з о б р а ж е н н о е, є л и к о п о с ы л а є т с я, при церкви премышской». Слова, вище підчеркнені, кажуть догадуватися, що посилка, прилучена до сього листка, була об'емиста і містила в собі більше, ніж один твір. Сли й було в тій посилці «Позорище мысленное», то, певно, не його мав на думці наш автор, коли поручав закомунікувати зміст посилки «всѣм православноименным рода шляхецкого людям», бо ж «Позорище» для того роду публіки було найменше відповідною і найменше інтересною лектурою, і сам автор в початковім реченні сього твору виразно призначив його для «предобрѣйшого иноческого чина» («Архив», 38). Назва «вѣсть», котрою автор означив зміст своєї посилки, так само як назва «терміна» для збірки попередньої, сама собою нічого нам не говорить. Та все-таки факт, що в рукописі Царського — одинокім, котрий заховав нам сей листок,— посланіє до Вишневецького покладене зовсім віддільно від «Позорища мысленного», між посланієм до Йова а «Зачапкою», а також

і те, що автор два рази повторює про зміст посилки «все изображенное, єлико посылается» і опісля «всему сему писанію»,— каже нам догадуватися, що листок сей був інтродукцією до другої збірки творів нашого автора, зробленої около р. 1615, з котрої, мабуть, далеко не все дійшло до нашого часу, але в котрій, певно, містилися поперед усього ті звісні нам твори, що не ввійшли в першу збірку.

В кінці піднести треба зворушуючий рис дитячого пієтизму нашого автора, що видніється при кінці сього послання. Церков перемиська, центр тої дієцезії, до котрої й він, яко уроджений в Вишні, приналежав, серед усіх бур і невгодин, що досягли Южну Русь за час побуту нашого автора на Афоні, остоялась твердо при православії і найменше понесла шкоди. «Сія имать похвалу,— з гордістю говорить Вишенський,— въ Мало-глаголемой Росіи въ захованію вѣры непорочности, отъ всѣх прочих честнѣйшую; не бо помазася духом латиномудрія, ниже обезчестися єресію, но въ красотѣ апостолской проповѣди неподозрено стоит» («Архив», I, VII, 37). І для того автор наш не тільки призначує всі оригінали своїх писань для церкви перемиської, але і своє тіло по смерті («и самой же, аще Христос изволит, оной дароватися, прагну»). Сей акт пієтизму тим глибше мусить нас зворушити, що Вишенський, мабуть, не знав, що церков перемиська такої похвали, яку він їй приписував, зовсім не мала, але від самого 1609 р., то єсть від смерті Михайла Копистенського, була ареною дуже негарних борб о єпископський трон, а в кінці перейшла на довгі роки під заряд уніатського єпископа Афанасія Крупецького[1], против котрого методу пропагування унії при помочі гайдуків, розбивання церков та позивання православних до трибуналів протестував прилюдно на соймі варшавськім 1617 р. навіть католик і шляхтич Щасний Гербурт. Чи були сповнені ті розпорядження останньої волі нашого автора, чи «устряли» його писання при церкві перемиській і чи спроваджено туди його тіло, про се ми нічого не знаємо, але можемо дуже сумніватися.

За сим листом в виданні Голубєва («Архив Ю<го>-З<ападной> Р<оссии>», VII, 38) слідує обширний титул і зміст статті «Позорище мысленное». Титул сей в такій формі, як його тут маємо, не міг вийти

[1] А. С. Петрушевич. Сводная летопись 1600—1700, стор. 38—51 і далі.

з-під пера Вишенського, бо говориться тут о нім в третій особі а навіть як о помершім: «Позорище мысленное, составленное от инока в пещерѣ горѣ сѣдящаго и себѣ внимающаго преподобнаго и блаженнаго отца кир Іоанна Вишенскаго от святыя афонскія горы, съ власной рукописи его переписанное». Слів, підчеркнених в оригіналі, не могло бути, і вони належать, певно, до перепищика і походять з часу значно пізнішого. Те, що дальше читаємо в титулі, є зміст твору і могло бути написане самим Вишенським.

Зміст «Позорища» є немов рекапітуляцією і дальшим розвиттям змісту посланія до Домнікії. По поводу руського перекладу книги Злотоустого о священстві, де переводчик від себе вложив в текст Злотоустого слова, противні пустинництву і аскетизмові, Вишенський відзивається з різкою доганою такого поступування і цитатами з самого ж Злотоуста доказує, що сей великий отець церкви не міг написати тих слів, котрі приписані йому в львівськім перекладі, а далі вибором цитатів із писателів аскетичного напряму, як Діонісія Ареопагіта, Василія Великого, Івана Ліственника*, Ісаака Сіріянина*, Симеона Нового Богослова*, Григорія Синаїта*, доказує, що «бѣганіе въ горы», життя в пустині і умертвлювання власного тіла постом, молитвою, безсонницею та поклонами є не тільки подвигом, вельми корисним для спасенія одиниці, але также не менше корисним для цілої суспільності, на котру святі пустинники стягають ласку і поміч божу. Вони сто раз більше варті, ніж монахи латинські, котрі живуть в палатах, їдять м'ясо і навчають людей. Не в тім діло, щоб навчати, аджеж «и діавол учит и проповѣдует и ангелом ся чинит»; вся біда в тім, що ті латинські «мясоѣды» не спосібні навіть зрозуміти святості монашества і правдивої стежки духовного життя; значить, їх навчання таке, як коли б сліпий сліпого провадив.

З погляду методологічного варто замітити, що Вишенський, доказуючи, що текст Ів<ана> Златоустого був у руськім переводі 1614 р. сфальшований, чинить се не так, як ми б нині зробили, то єсть не порівнює руського тексту з грецьким, а доказує множеством цитатів, що Ів<ан> Златоустий так не міг написати,— в усякім разі доказ труднішій і менше рішучий від першого. Чи се значить, що Вишенський не вмів по-грецьки і не міг зробити порівняння текстів, чи, може, тільки не мав під рукою грецького тексту Івана Златоустого, чи взагалі сей філологічний до-

каз був чужий його теологічному способові мислення, сього не беремось рішати.

Мимоходом ще замітимо, що в тім трактаті Вишенський приводить одну простолюдну приповідку. Вказавши, як переводчик, зробивши добре діло, при кінці попсував його своєю вставкою, додає «яко приповѣдают простые люди: вариши, мовят, и пролив». В устах народу є й досі приповідка: «Варив, варив та й розільлив».

Варто звернути увагу наших фольклористів і філологів на те, що в писаннях наших авторів кінця XVI і XVII в. находиться досить значне число народних приповідок, котрі стоїло б вибрати і окремо опрацювати. Був би се інтересний причинок до великого скарбу нашої народної усної словесності.

Стаття «Позорище мысленное», хоч доволі обширна і писана спокійним, рівним і ясним стилем Вишенського, без жадних дигресій і без перемелювання одного і того самого, не подає предмета до ширшої аналізи власне задля свого спеціально-аскетичного характеру і задля цілковитого браку натяків на які-небудь факти з життя і окруження автора. Отим-то інтерес її для нас далеко менший, ніж усіх прочих творів Вишенського, і ми ограничимося тою короткою характеристикою її змісту і форми, яку отсе подали, і закінчимо річ про неї, а заразом і річ про поодинокі твори Вишенського.

III

ЖИТТЯ І ХАРАКТЕРИСТИКА ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО

Пройшовши таким робом усі твори Івана Вишенського і вицідивши з них в міру нашого вміння все, що могло б послужити чи то до вияснення життя і характеристики нашого автора, чи то до зрозуміння його часу і окруження, нам остається тепер зібрати порозкидувані в повищих дослідах подробиці докупи і дати суцільний образ життя того, будь-що-будь, незвичайного чоловіка і писателя.

Нема ніякого сумніву, що писатель наш родився в Вишні, дієцезії Перемиської. Місцевостей з такою назвою в тій дієцезії маємо три: Судова Вишня і дві Вишеньки[1]. З тих

[1] K. O. Orzechowski, Skorowidz miejscowości Galicji, Krakowskiego i Bukowiny. Kraków, 1872, букви S і W.

трьох місцевостей тільки одна називається Вишнею. Се є містечко Судова Вишня, положене при залізній дорозі майже на половині дороги між Львовом і Перемишлем. Містечко се за часів польських грало значну роль в житті політичнім нашої країни — не само собою, а тим, що було збірним місцем сеймиків воєводства руського, військ «кварцяних» і «рочків» судових, відки й пішла прилога «Судова». Чи назва «Вишенський» була властивою, родовою назвою нашого автора, про се можна би трохи сумніватися. На своїх творах він підписувався різно: «Іоанн мних з Вишнѣ» або з польською флексією «з Вишней», а раз, під посланієм до стариці Домнікії, підписався «странник реченный Вишенскій». Рішає тут свідоцтво сучасних: Гната з Любарова, авторів луцького «Совѣщанія о благочестіи», а в кінці того, хто переписував «Позорище мысленное» з автографа нашого автора, всі вони згідно звуть його Вишенським, значить, се мусила бути його справжня родова назва, а його власні підписи «з Вишні» свідчать тільки про місце його вродження.

Про суспільний стан родичів Вишенського не знаємо нічогісінько. З пізніших колій його життя можемо догадуватися тільки, що не мусив він походити з зовсім простих і зовсім бідних родичів, коли міг одержати хоч яку-таку освіту, міг вибратись із свого рідного гнізда на ширший світ, а живучи в Луцьку, міг оставати в досить інтимній приязні з якимось вищим духовним католицьким (стор. 294).

Щодо часу, коли родився наш автор, то, певно, не помилимося, приймаючи яко дату 1545—1550 роки. В такім разі хронологія його життя розкладалась би ось як: в часі 1576—1580, то есть, маючи 30—35 літ, він покинув світ і пішов на Афон, а вмер около р. 1620, то есть 70—75 літ від роду.

Хто не будь були його родичі: чи заможніші (як на провінціональне містечко) міщани, чи дрібна шляхта, котрої тоді було багато і по містах і по селах при дворах знатніших панів, досить того, що вони старалися, мабуть, дати своєму синові хоч яку-небудь шкільну освіту. Яко православні русини вони, певно, дали йому не більше того, що давала тодішня «приходська» школа: науку читання, писання, часословця, псалтирі і церковного співу. А що майже одинокий спосіб вийти в люди для такого худопахолка в тих часах був дістатися на двір якого можного пана, то ми склонюємо-

ся до припущення, що й наш автор, бувши школярем, чим-небудь звернув на себе увагу якого протектора — чи доброю пам'яттю, дотепом, чи гарним голосом або чим-небудь подібним — і сяк чи так дістався на двір якогось православного магната. Найшвидше міг се бути двір князя Острозького, для котрого автор наш, очевидно, почувався до якогось піетизму, коли його ім'я поставив на чолі одного зі своїх перших посланій, і то без жадної внутрішньої, речової потреби.

Як певного роду посереднє подтвердження цього припущення можна би вважати факт, що при дворі Острозького, і то в досить значній позиції, був якийсь інший Вишенський, може, якийсь свояк, коли навіть не брат нашого автора. Про нього ми знаємо з польської полемічної книжечки «Antirrhesis, abo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi», друкованої в Вільні 1600 р. Книжка ся, написана греком Аркудієм* на підставі матеріалів, достарчених Потієм, згадує про Вишенського на стор. 41. Читаємо там ось яке оповідання про те, як Потій прийшов уперше до думки про унію: «Aliści skoro po wstąpieniu iego (то есть Потія) z stanu świeckiego, z kasztelanii Brzeskiey na stan ten duchowny, kiedy za władyctwa iego na pierwszy Synod prowincyonalny miał bydź w Brześciu w r. 1593 o św. Janie Krzcicielu, Jego Xiążęca M. Pan Woiewoda Kiiowski (князь Острозький) pisał do niego list swoy namawiaiąc go do zgody z kościołem rzymskim, aby się o nią na tym synodzie starał a mitropolita y innych do tego wiódł, iakoby się początki iakie do tey św zgody ziednoczenia zstały (sic!), który list podan mu był przez sługę Jego X. M. pana Wasila starostę Suraskiego y przez pana Wiszeńskiego»[1].

Як бачимо, якийсь Вишенський находився в р. 1593 в числі слуг князя Острозького і мусив займати досить

---

[1] «Однак невдовзі після переходу його (то есть Потія) із світського стану з Берестейської кастелянії на цей стан духовний, коли за його володарювання він мав бути на першому територіальному синоді у Бресті в 1593 р. на св. Іоанна Хрестителя, його князівська величність пан воєвода київський (князь Острозький) писав до нього свій лист, намовляючи до згоди з римською церквою, щоб він про це подбав на цьому синоді, а митрополита і інших щоб до цього вів, ніби початок був покладений тій святій згоді поєднання, лист про що був переданий йому слугою його князівської величності паном Василем старостою Суразьким і паном Вишенським» (*польськ.*).— *Ред.*

видне і до княжої особи близьке становище, коли князь уживав його разом із Суразьким до такої важної і делікатної місії, як посередничання в переписці з Потієм о унії. Се видно також із того, що Вишенський являється тут товаришем Суразького, старости в добрах Острозького, сказати б, повномочника над якоюсь частю сих величезних дібр, отже, як на ті часи — досить великого пана. Хто був сей Вишенський, чи був яким свояком нашого автора і чи з факту його служби у Острозького можна висновувати внесок о побуті й нашого автора при тім дворі, се вияснив би нам хіба острозький архів (тепер в головній часті перехований у кн. Сангушків у Славуті), котрого публікація повинна кинути багато нового світла на особу князя і всеї тодішньої южноруської суспільності. Поки що ми мусимо стояти при гіпотезі, що Вишенський не де, як при дворі Острозького, докінчував своє образование і дороблявся хліба.

Життя при дворі такого великого пана, як Острозький, котрий з маєтків своїх мав мільйон річного доходу, а при дворі давав притулок тисячам найрізніших людей, шляхти, вчених, артистів і простих ошуканців та пройдисвітів, було, без сумніву, великою школою для молодого чоловіка. Не треба думати, щоб життя таке йшло для нього в розкоші і вигодах; противно, тут він привчався і не доїдати і не досипляти, змушений був ненастанно держатися на осторозі, догоджувати тисячам дрібних і великих забаганок, прислугувати всякому, зносити часті, не раз прямо самодурські униження і оскорби, та зате вчився заглядати на дно життя, відрізнювати правдивий блиск від фальшивого, міг користати з товариства людей учених і бувалих, стикався ненастанно з людьми найрізніших станів, від простих підданих хліборобів аж до примасів та сенаторів і королів, і все се мусило значно розширювати круг його відомостей і поглиблювати його світогляд, особливо коли у нього самого була душа не лакейська, а схильна до вдумчивості, критики та глибоко моральна. Тільки такою всесторонньою школою життя ми можемо вияснити собі те обширне знання світу і людей, яке стрічаємо у нашого автора при його невеликій, та й то, здається, досить пізно набутій книжковій учености; тим знанням дійсного життя, звичаїв і характерів людських Вишенський різко і корисно відзначувався від других сучасних і пізніших писателів духовного походження, хоч і значно вченіших від нього, від такого Василя Суразького, Кирила Транквіліона, З. Копистенського та Галятовсько-

го. Ся обставина, мабуть, і дала причину д. С. Л-ову бачити в Вишенськім «человека образованнейшего по тому времени»[1], коли тим часом проф. Голубєв, а за ним і Сумцов уважають його мало що не неуком.

Крім інших случайних знайомостей, можемо припускати, що тут познайомився Вишенський з Герасимом Даниловичем Смотрицьким, писарем гродським, а пізніше ректором острозької «академії», а також з Іваном Княгиницьким, пізнішим схимонахом Йовом, основателем скитського монастиря. Княгиницький родився в р. 1550 («Зоря галицька яко альбум», 248), вчився зразу, так як і Вишенський, в парафіяльній школі свого рідного містечка Тисьмениці, пізніше в монастирі Унівським, а в 70-их роках прибув до Острога до свіжо основаної там академії, де був якийсь час учеником, а опісля вчителем («Зоря галицька яко альбум», 228). Вишенський був, мабуть, кількома роками старший від Княгиницького і віддалився на Афон вчасніше. Час відходу Княгиницького на Афон дається з оповідання Гната з Любарова означити хоч в приближенні вірно, а то ось яким способом. В р. 1604 Йов пробував у монастирі Дерманськім, помагаючи друкувати «Октоїх». Перед тим жив довший час, возьмім два роки, в Угорниках. Перед Угорниками пробував також довший час, може, рік або більше, в Уневі, реформуючи тамошній монастир на подобу Афона, а кілька місяців пролежав хворий. Таким способом ми дійшли б до дати 1600 або початку 1601 року, яко часу другої подорожі Йова до Росії за милостинею, подорожі, котра не дійшла до цілі. Афоніти, як оповідає Гнат з Любарова, «придоша въ малую Росію, нестроєніе бо велико слишашеся въ Москвѣ и немощно бѣ им тамо ити» («Зоря галицкая яко альбум», 231). Яке «нестроеніе» — Гнат не розказує; мабуть, писав він сю звістку під впливом пізніших фактів «смутного» часу Росії, однако ж підклад сеї звістки є правдивий. В р. 1600 і 1601 справді ніякому чужинцеві не можна було ввійти в границі Росії; цар Борис Годунов, переляканий звістками про те, що убитий ним царевич Димитрій жие і йде до Москви, «учредил по границе заставы и не пропускал никого даже с проезжими памятьми»[2]. Ідучи далі взад від сеї дати, ми кладемо знов рік пус-

[1] «Подольские епархиальные ведомости», 1875, стор. 497.

[2] Н. Костомаров, Смутное время московского государства, Спб., 1868, т. I, с. 75.

тинного життя на Афоні між першою а другою подорожжю до Росії, так що перша подорож випала б в р. 1598. При нагоді сеї подорожі Гнат з Любарова замічає, що до того часу Йов пробув 12 літ «неотлучно» яко послушник в монастирі Ватопеді, а півтора року яко послушник в скиті ієромонаха Ісидора. Се давало б дату прибуття Йова на Афон в р. 1584. В попередній главі нашої розвідки ми на підставі правдоподібності дати убійства Варлаама Охрідського приняли час поступлення Вишенського на Афон на час 1576 — 1580 рр., і здається, що повищий вивід хронологічний не змушує нас змінити сю догадку. Противно, він вповні потверджує її, коли зважимо докладно ось які обставини. В «Подвижной книжцѣ», то єсть в руководстві пустинного життя Григорія Синаїта, котре було обов'язковим регуляміном на Афоні, всякому новакові дається ось який наказ: «Слухай брате, єгда начнешь дѣло подвига своєго постом, молитвою, трудом и подвигом всегдашним, бденіем во безмолвіи,— стрежися, абы еси не прочитал ни єдино писаніє єретическоє, а не толковоє; даже и православныє книги до времени оставь, только Іисусову молитву дыханію твоєму припрязи»[1]. Княгиницький, чоловік учений, пробув в такий спосіб майже цілих $13^1/_2$ літ, бо ж, певно, живучи першого півтора року зі строгим скитником Ісидором, він не читав, ані писав нічого, а й пізніше в Ватопеді він довгі літа був в «магонії», то єсть в пекарні, а тільки при кінці йому дали книги до рук, та й то не до читання, а для оправлювання («Зоря галицкая яко альбум», 230). Коли припустимо, що те саме правило було приложене й до Вишенського і що перше його виступлення на прилюдну арену, перша писательська маніфестація припадає на р. 1589 («Извещение о латинской прелести»), то одержимо правдоподібний час, коли розпочався його «искус» на Афоні, на р. 1578—1580, що вповні потверджує наші попередні догадки. Рік 1578 можемо затим уважати яко досить правдоподібну дату виходу нашого автора на Афон.

Ми не знаємо року оснування Острозької академії; Максимович* (Сочинения, I, 181), а за ним і другі писателі (К о с т о м а р о в, Монография, III; Б а т ю ш к о в, Волынь, 138, і др.) говорять загально: при кінці 70-их років. Коли затим Княгиницький прибув до Острога зараз

[1] Слова ті цитує сам Вишенський в «Зачапцѣ», гл<яди> С. Г о л у б е в, Петр Могила, I, Прил<ожение>, 81.

в першім році сей школи і зараз же познайомився з Вишенським, то й тоді знайомість їх не була тут дуже довга.

Яке місце займав, яку функцію сповнював наш автор при дворі, сього очевидно не можемо сказати. Здається, однак, що функція та заставляла його часто і довше пробувати в Луцьку, Любліні і других містах. В Любліні він придивлявся порядкам тамошнього трибуналу, слухав «прокурацких» крутанин, пізнавав людей, що «Сексоном и Майдебурским правом своє черево кормили», в тім числі, мабуть, і Терлецького, дворянина литовського пана Тризни, а пізніше єпископа луцького. В Луцьку доля звела його з якимось знатним латинським священиком, котрий, видно, дуже його полюбив, коли звірився перед ним навіть з такої інтимної речі, як зведення дівчини. Можемо припустити, що сей останній факт зробив на Вишенського сильне враження, навіть коли б зведена дівчина була йому зовсім незнайомою. Але факт сей не був тоді нічим надзвичайним. Проникаюча з усіх боків до Польщі реформація підкопала в значній часті польського латинського духовенства охоту держатися целібату. Примір давав примас Уханський*; ненастанно роздавались бажання скликати польський собор католицький і завести основну реформу церкви, а в числі програмових пунктів сього собору було й знесення целібату[1]. Не чекаючи на те, деякі латинські духовні, як «русин» Ян Оріховський, канонік перемиський, як Мартин Кровіцький, латинський пробощ в рідним місті нашого автора Судовій Вишні, поженилися, причім Оріховському удалось виєднати в Римі оправдання і затвердження свого шлюбу, а Кровіцький перейшов на кальвінізм. Ми вже вище висказували догадку, що автор наш, будучи ще світським чоловіком, читав бодай деякі твори свого земляка Кровіцького, котрого в дитинстві мусив не раз бачити особисто. Кровіцький писав по-польськи і належав не тільки щодо часу до найперших прозаїстів польських, але також щодо сили і чистоти язика. Лукашевич ставить його мало що не на рівні зо Скаргою (Historya kościołów wyznania helweckiego na Litwie, II, 103). Перший його твір «Chrzescianskye a żałobliwe upominanye do Nayaśnieyszey iego króliewskiey miłoszcy Majestatu y do wszystkych Panów

[1] Dr. Bron. Dembiński, Kwestya soboru narodowego w Polsce w wieku XVI (Pamiętnik drugiego zjazdu historyków polskich we Lwowie, t. I, 5).

wielkych, małych, bogathych y ubogich, na Seymyech bywaiączych they sławney Korony Polskiey. Aby pana Jesu Christusa przyieli y Ewangelyą swyętha. Odrzuczywszy błędy y bałwofalstwa Antichristowe y sług iego» виданий був в Магдебурзі 1554 р., а другий, головний його твір «Obraz y kontrefekt Antykrystow s pisma Swiętego dostatecznie wymalowany y wystrychniony»— в р. 1561 (Ł u k a s z e w i c z, loc. cit., 104—5). Не маючи сих творів під рукою, ми не можемо рішуче сказати, чи і скільки мали вони впливу на форму, стиль і склад думок Вишенського, але вже самі титули правдоподібно чинять догадку, що між обома сими писателями є якийсь генетичний зв'язок.

Що склонило нашого автора покинути світське життя і уйти на Афон, на се питання ми можемо також відповісти тільки загальними догадками. Чи оповідання його про зведення латинським ксьондзом дівчини в Луцьку криє в собі якусь трагічну історію, котра зламала його життя, чи, може, йому доїло двірське життя, чи, вкінці, перелякав його той розкладовий процес, якому на його очах підпадала православна церков южноруська, чи, вкінці, під впливом якого-небудь проповідника він почув в собі наглий прилив побожності, бажання покути і відречення від світу, досить, що він покинув Русь і повандрував на південь до Святої гори. «Обличеніе діявола» написане, мабуть, швидко після приходу на Афон, заким іще автор піддавався строгим правилам афонського послушника, малює нам важкий стан його душі і гіркі спомини, які він виніс зі світського життя, може, й не без власної вини.

Подорож на Афон сама собою була в ті часи «подвигом», ділом важким і небезпечним. Рабунки і убийства путників ще й нині в краях Турецької держави не належать до рідкостей, а що ж доперва в ті часи всемогучості яничарів? А ще до того часи около 1580 р. в краях задунайських в Болгарії, Сербії, Македонії і Албанії були часами частих розрухів, бунтів і партійних борб[1]. Отим-то й не диво би було, якби наш автор, замість прямої звичайної дороги на Молдавію, Рущук, Пловдив і Константинополь, а відси морем до Афона, пішов би через Карпати на Угорщину, на Сербію, відси до горішньої Албанії на Охріду, Велес і вниз понад Вардар до Солуня. Дорога се тяжка і, певно,

[1] H a m m e r-P u r g s t a l l*, Geschichte des Osmanischen Reiches Pesth, 1829, Bd. IV. 21. 23 і д<алі>.

малоуживана, але могла бути вказана спеціальними обставинами і поясняла б нам написання нашим автором «Новини» про віднайдення тіла Варлаама Охрідського і той теплий інтерес до Охріди, який видніється в кінцевих стрічках «Новини».

На Афоні автор наш якийсь час пробував, запевно, як і Княгиницький, почесним гостем, «обходячи съ радостію вся святыя обители, посѣщая и молитствуя, таже и въ келіях и скитники, и въ пещерах сущих, всем ревнуя и молитву прося» («Зоря галицкая яко альбум», 230), поки вкінці його не принято за послушника. Отсей-то свобідний час він посвячав, крім звиджування Святої гори, також на читання книг, котрі могли приготовити його до пустинного життя, а головно житій святих і творів аскетичних; тоді також, під впливом афонської тиші, чудової природи, вражень подорожі і перебутої боротьби душевної він почав писати. Тоді мусила постати «Новина» і «Обличеніе», а також «Слѣд краткій», котрий, як ми сказали, був коротеньким pro memoria[1] для самого автора, початкуючого в пустиннім житті, писаним чи то на підставі читаних книг, чи на підставі усних інструкцій якого-небудь строгого скитника або ігумена.

Із творів Вишенського ми можемо виробити собі деяке поняття про обсяг його лектури. Особливо сильне і глибоке враження зробили на нашого автора твори Діонісія Ареопагіта, котрого традиція вважала учеником апостола Павла, першим епископом афінським і наочним свідком успенія Марії, матері Ісусової. Нині доказано наукою, що містичні твори під іменем Діонісія Ареопагіта появилися аж в початку VI в. по Христі. Вже тоді деякі отці церкви сумнівалися о їх автентичності. Неавтентичність їх вповні виказав Йоганн Даллеус (Dallæus, De scriptis, quae sub Dyonisii Areopagitae nomine circumferuntur, Genevae, 1666). Твори ті були християнським виплодом афінської школи неоплатоніка Прокла, котрий умер в р. 485 по Хр<исті>[2]. На язик церковнослов'янський були ті твори перекладені монахом афонським Ісайєю в р. 1371 (Востоков, Описание рукописей Румянцевского музея, 161). Очевидно, також мусив Вишенський прочитати і добре витвердити Григорія Синаїт-

[1] Для пам'яті (*лат.*).— *Ред.*

[2] A. F. Gfrörer, Geschichte der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten. Stuttgart, 1841, II Bd, 2 Thl., 903.

та «Подвижную книжку», то єсть підручник і регулямін пустинного життя, як також св. Василія Великого «Книгу о постничествѣ», то єсть о тім же пустиннім житті. В «Позорище мысленном» автор наш наводить уступи із переписки Василія В<еликого> з Григорієм Богословом («Архив», I, VII, 39), з неназваного твору Івана Ліствичника (ibid., 44), з Ісаака* «Слово о отреченію мира» (ibid., 44), Симеона Нового Богослова (ibid., 48), Григорія Богослова (ibid., 46), не говорячи вже про се, що цілий сей твір посвячений розборові перекладу Івана Злотоустого, котрого автор наш і в інших творах цитує і цінить високо. Лишнім було би також додавати, що Вишенський пильно читав письмо святе, з котрого особливий вплив мали на нього деякі старозавітні пророки (перший Ісайя) і святий Павло; згадує також посланія св. Петра, Івана і Юди. З пізніших писателів церковних неаскетичного напряму автор наш наводить Никона «Слово о лжепастырях и лжеучителях»* (С. Голубев, Петр Могила, I, Прил<ожения>, 70), Єпіфанія Кіпрського (ibid., 110) і «Сборник афонский» («Акты Ю<жной> и и З<ападной> Р<оссии>», II, 245, і д.). Інтересні між його цитатами також два натяки на твори апокрифічні, а іменно один в «Посланіи ко всѣм обще», де автор парафразує по-своєму апокрифічний «Плач земли», а другий в «Зачапцѣ», де, говорячи про громадну апостазію православних до унії і католицтва в Польщі, потішається, однако, тою думкою, що коли не в Польщі, то бодай в Турції «остало до тысящ до Иліи отъ бога реченных, иже не поклонища колени Ваалу» (С. Голубев, ibid., с. 94). Слова ті кажуть догадуватися, що авторові нашому звісна була якась есхатологічна легенда про кінець світу, в котрій говорилося, що перед кінцем світу, коли на землі запанує Антихрист і збаламутить усіх християн, прийде Ілія і застане тільки тисячу правовірних. Яка се була легенда або який варіант — ми не беремося тут рішати.

Про перші літа нашого автора на Афоні не маємо ніяких звісток; мабуть, пройшли вони звичайним способом на молитві, постах і послугах монастирських. Про писательство в тім часі не було, мабуть, ані мови, а навіть лектура мусила бути зредукована до minimum, то єсть до письма святого. Докладніші натяки маємо про пізніше його життя на Афоні. Можемо припустити, що слова його, сказані в листі до Йова Княгиницького: «Аз же сія жизнь не вомѣщу—от келія до келія и от монастыря до монастыря скитати»

(«Архив», I, VII, 36), відносяться не тільки до пізнішої доби його життя, але були завсігди його правилом. Се блукання від келії до келії і від монастиря до монастиря — то найлегший ступінь афонського життя, і так жие тепер більша частина афонітів; Петрашевський в р. 1832 застав там около 300 скитів, 5000 монахів, живших в монастирях, а більше ніж два рази стільки клериків, блукаючих з кута до кута. Не диво, що Вишенському, котрий, по свідоцтву Гната з Любарова, «бѣ свят муж любяй безмолвіе» і котрий з Йовом Княгиницьким серед гарячої боротьби о православіе нараджувався о тім, де би найти «жесточайшее безмолвіе», що такому чоловікові не до вподоби було таке блукаюче і свобідне життя. Около р. 1599 ми бачимо його на Афоні «въ затворѣ темнице безмолвія сѣдячого» («Акты Западной России»*, II, 227), а незадовго опісля, около р. 1601, «въ святѣй афонскѣй горѣ скитствующаго» (С. Голубев, I, с. 109). Може бути, що оба ті терміни виражають одно і то само, то есть, що Вишенський, проживши довгі літа в монастирі, покинув його і за дозволом старших осів в осібнім, відлюднім скиті. Скити такі се були невеличкі келії, тісні, темні і невигідні, обведені частоколом або тернами і більше похожі на тюрму, ніж на житло свобідного чоловіка. Праця, молитва і піст були звичайним заняттям скитника; говорити не вільно йому було ні з ким; звичайною поживою його був варений біб, звичайним ліком в разі слабості горілка з полином (Pietraszewski, I, с. 79). Скит свій покинув Вишенський аж в 1605 році, удаючися на Русь , і, мабуть, покинув його в тій думці, що вже не верне назад на Афон, бо по повороті з Русі він не повернув до нього, але «странствував» оп'ять по Афоні від келії до келії, і то досить довгий час (гл<яди>: «Зачапка» і «Посланіе Іову»). Аж під кінець життя він дійшов до найвищого ідеалу афонського аскетизму, до життя в печері; «Позорище мысленное» показує нам його «въ пещерѣ горѣ сѣдящого и себѣ внимающаго» («Архив», I, VII, 38). Щоби мати виображення про те життя печерне, досить буде навести слова Петрашевського про сей рід аскетизму. «Dzień sliczny,— розказує він,— i ciche morze w dali, a przy skałach rozhukane jak zwierz dziki w więzach, powiodły nas opodal pod ścianę, na kilkaset sążni, w pion ociosanych skał pod obłoki wysnutą, gdzie u wierzchu widne były dziury, w których przesiadywali już za życia mnichy niby święci, od świata oddaleni, ostrożnie opodal parzonym bobem przez

dobrodziejów karmieni, w zamian wyrabianych przez nich z drzewa łyżek, krzyżyków i ziarnek różańcowych. «Ci ludzie są niebezpieczni,— objaśniano mi później.— Oni pazurami drą brata człowieka w przypadkowem tam spotkaniu; oni z Bogiem i aniołami żyją, a z prześladującymi ich w wyobraźni i myśli diabłami do tyla krwawy bój wiodą, że uniesieni wściekłością wysuwają się zbytecznie z dziury, padają w nurty morza wzburzonego tam zawsze, kruszą kości po skałach i skórę tylko z trzewiami na pastwę ryb oddają. Oni są zawsze zdrowi, bo nieodzowny dzban z piołunową wódką od ich boku nie odstaje» (I, c. 79)[1].

Та не треба думати, щоби сей образ життя афонських монахів в 30-тих роках нашого віку відповідав зовсім тому, що там діялося під кінець XVI в. Помимо строгих приписів «постничества» многі монахи жили доволі широким духовним життям. Рік-річні подорожі у всі кінці православного світу піддержували зв'язок монахів кождої народности (а були там греки, серби, болгари, русини, москалі, румуни, вірмени) з їх рідним краєм, а головно з його життям релігійним. Особливо южноруська колонія була глибоко зворушена звістками з Польщі про реформи і заходи католиків зразу около заведення нового календаря, а далі привернення русинів до унії з Римом. Правда, монашеські правила Афону не позволяли їм брати надто живої, безпосередньої участі в боротьбі, що розгорілася була в рідним краї, та все-таки бодай найчільніші, найталановитіші представники тої колонії, Іван Вишенський і Йов Княгиницький, відіграли в тій боротьбі доволі видну, хоч кождий відмінну ролю.

Поки підемо далі, мусимо на хвилю зупинитися при одній досить цікавій контроверсії. Деякі сучасні вчені,по на-

[1] «Чудовий день,— розказує він,— і море тихе вдалині, а біля скель розбурхане, як дикий звір у путах; повели нас подалік під стіну, на кілька сотень сажнів вертикально отесаних скель, піднятих під хмари, де вгорі було видно ніші, у яких сиділи вже за життя монахи, ніби святі, віддалені від світу, годували їх благодійники звареними бобами взамін виготовлюваних монахами з дерева ложок, хрестиків і чоток.«Ці люди небезпечні,— пояснювали мені згодом.— Вони пазурами роздирають нашу людину, як зустрінуть її там випадково; вони з богом і ангелами живуть, а з дияволами, що переслідують їх в уяві і думці, вони ведуть такий страшний бій, що у безумному запалі висуваються занадто з ніші і падають у вир розбурханого там завжди моря, ламають кості по скелях і лише шкіру з нутрощами віддають на поживу рибам. Вони завжди здорові, бо неодмінний глек з полинною горілкою є завжди у них під руками» *(польськ.).— Ред.*

шій думці, значно переціюють вплив Афону на піддержання православія в Южній Русі XVI і XVII в.

Ітак П. О. Куліш в своїй «Истории воссоединения Руси» ось що пише: «Авторитетами для осиротелой паствы русской (після оголошення унії), для изолированных братчиков, поддерживаемых только с виду панами...авторитетами беспастырной паствы явились афонские подвижники» (т. I, стор. 291). І дальше, подавши зміст чотирьох посланій: «Вот кто останавливал успехи унии! Останавливали их последователи тех пустынножителей» і т. д. (ibid., стор. 319). А й І. П. Житецький, котрий взагалі далеко тверезіше і скритніше дивиться на речі, пише: «Скитальцы далекого Афона не забывали своей родной земли. Они были в постоянном общении с южанами, а когда пришел час решительной борьбы за интересы родины, они приняли в этой борьбе самое горячее участие». Без жодної оговорки він цитує слова д. С. Л-ва, автора статті о Івані Вишенськім в «Подольских епархиальных ведомостях» 1875 р., буцімто «после падения Константинополя Афон сделался главным хранилищем сокровищ духовной образованности» і буцімто «сюда стремились все лучшие силы греков, чтобы взаимными усиленными трудами собрать, сберечь и изучить национальные дорогие произведения греческого ума» («Киевская старина», XXIX, 496—497). А тим часом яка ж фактична підстава всіх тих тверджень? Афон, або Свята гора (Ανοζ, або Ανιον, Οροζ) була в ту пору і є й досі одинокою в своїм роді монашеською республікою, положеною на вузькім, гористім півострові, знанім іще з стародавніх греко-перських війн. Заселення цього півострова християнами місцева легенда відносить до перших часів християнства і приписує його чудесній подорожі і проповіді на тім півострові Марії матері божої[1]. Історичні відомості о монашестві на Афоні сягають початку IX віку, але тільки в початку XII віку, за імператора візантійського Олександра Комнена, афонська монашеська республіка одержала постійну і тривку організацію[2]. Візантійські імператори підпирали її, наділили обширними землями, цінною посудою церковною, книгами і привілеями, а далі й увільнили її від зверхності місцевих єпископів солунських

[1] А в д о т ь я Г л и н к а*, Жизнь пресвятыя девы богородицы, из книг «Четьи-минеи», Москва, 1869, стор. 134—138.

[2] Гляди: N a t h a n P i s c h o n. Die Mönchsrepublik des Berges Athos; R a u m e r*, Historisches Taschenbuch, Leipzig, 1860, стор. 10 і д.

і загалом оказували протекцію розвиваючійся там монастирській науці. Так само запомагали її й царі сербські з династії Неманичів*, головно ж сам Неманя* (котрий, зрікшися престолу, вмер в однім із афонських монастирів) і св. Сава*, син Немані[1]. В тім часі, то єсть до упадку Візантії, Афон справді був осередком значної освіти й літератури, не тільки грецької, а й слов'янської, хоч, щоправда, досить односторонньої, містично-аскетичної. Між старими рукописами слов'янськими попадається досить значне число писателів «святогорців»; на Афоні між іншими якийсь «монах Исаія» в 1371 довершив перекладу на слов'янський язик найважніших творів Діонісія Ареопагіта[2], котрі мали значний вплив на розвій пізнішого монашества і, як мусимо догадуватися, були предметом особливих і улюблених студій на Афоні.

Але від р. 1453, то єсть від завоювання Візантії турками, те наукове значення Афону упадає. Правда, Свята гора не тільки не перестала існувати, але, противно, розрослася ще і з погляду на число монахів. Як се сталося, легко зрозуміти. Турки тут, як і в многих інших речах, показалися народом практичним. Вони не мішалися в діла релігійні, заховали автономію монашеської республіки, але казали собі платити за все добрі податки, і то подвійно: від кождого монастиря, келії, печери осібний, так сказати б, домовий, і від кождого монаха осібний — поголовщину[3]. Внаслідок сього головна турбота монастирів і монахів звернулася на те, щоб роздобути гроші на оплату «гарачу» і на прожиток. І от монахи починають заниматися рільництвом, садівництвом, усяким рукоділлям і торгівлею, а крім сього, організують широку довговікову жебранину по всіх землях православної віри, а особливо в Молдавії, Волощині, Южній Русі і Московщині. Ота-то жебранина була першим і головним огнивом зв'язку нашого краю з Афоном. Рік-річно десятки монахів афонських приходили на Русь, обходили міста, монастирі і багатшу шляхту, під осінь вертали назад,

---

[1] Преосв<ященный> Порфирий, История Афона («Труды Киевской духовной академии», 1883, 1884). Цінне се діло вийшло недавно осібною книгою, котрої я, на жаль, не мав у руках.

[2] А. Востоков, Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея, С.-Петербург, 1842, № ХСШ, стор. 161—162.

[3] Про се гляди «Архив Юго-Западной России», ч. 1, т. VII, стор. 36, а також вище в отсій розправі.

а інколи й зимували у нас. Їх стрічали радо, приймали щиро, гостили і обдаровували, запрошували як шановних гостей і на наради в ділах нашої церкви; підписи афонітів, звичайно греків, стрічаємо частенько на наших документах, дотикаючих справ церковних, але далеко не все в обороні православія. Ітак, наприклад, під ухвалою собору львівського з р. 1595 о прийнятті унії з Римом находимо підпис Ἀθανάσιος ἀρχιμανδρίτης τῆς ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει (sic) μονῆς τῶν Σιμοπετριτῶν («Акты, относящиеся к истории Западной России», IV, 85); на грамоті Гедеона Балабана і других духовних, оправдуючій Стефана Зизанія і священиків Віленського братства Василя і Герасима, з 8 октября 1596 находимо також підпис Μακάριος ἀρχιμανδρίτης ἐν τῷ, ἁγίῳ ὄρει μονιστῶν Σιμοπετριτῶν (там же, 143). Були се, очевидно, случайні, може, почесні свідки, але нічого більше.

Впрочім, і не дивно, що афонських монахів приймали у нас так радо; були се частенько свої люди або приносили вісті від своїх людей. Ще від XIV в. був на Афоні спеціальний руський монастир Руссікон; багато русинів спасалось і по інших тамошніх монастирях, особливо в сербських та болгарських, як Зографу, Паулю, а також по одиноких скитах і печерах[1]. Слава святості, котру мав у нас Афон, сягала ще часів св. Антонія Печерського, то есть була немовби дорогоцінною частиною самої християнської традиції на Русі від самого заведення християнства. Отим-то й не диво, що і в 1621 році православні в своїм «Совѣщаніи о благочестіи», між іншим, ставили й такий постулат: «Потреба есть духовная, абы и россов маючихся истиньно ко житію добродѣтелному посылати на Афон яко в школу духовную»[2]. Афонські побожні повісті про чудеса тамошніх ікон[3], про напад

---

[1] Опис Афону і короткий нарис його організації та історії гляди: Raumer, Historisches Taschenbuch, Leipzig, 1860, стаття Пішона; докладніше — Langlois, Le mont Athos, Paris, 1866; о українцях, що спасалися на Афоні в кінці XVI і в початку XVII в., гляди: Малышевский, Александрийский патриарх Мелетий Пигас, т. I і II (приложения), а також В. Щурат*, Афон и его монахи («Русская беседа», 1893).

[2] «Памятники, издаваемые временною комиссиею для разбора древних актов», т. I, изд. 2, Киев, 1848, стор. 248.

[3] Монастир Зографу (Ζωγράφου) звався так від чудовної ікони божої матері, намальованої евангелістом Лукою, глядн: Raumer, op. cit., II.

латинян на Святу гору[1] і т. і. були у нас улюбленою лектурою. Деякі русини-афоніти займалися і пізніше літературою теологічною: ітак К и п р і а н переклав толкування Ів. Золотоустого на посланія св. Павла (видані 1623); І о с и ф* поправляв переклад того ж Ів. Золотоустого «Бесѣд на Дѣянія св. апостол», доконаний «клириком церкви львовския и дидаскалом греческаго язика Гавріилом Дорофеевичем»* (вид. 1624); інок Ф і к а р а* зладив для віленського братства молитовник «Вертоград душевный» (вид. 1620)[2]. До них можна додати ще Ісакія, ігумена Дерманського монастиря, котрий, уйшовши на Афон, писав відтам 1614 р. інтересний лист до львівської ставропігії і до братчика Івана Красовського, почасти від себе, а почасти в імені спасаючогося там же молдовлахійського митрополита Мардарія («Акты», IV, 432—433). Та все се, як бачимо, були праці случайні, котрі слабо тільки в'язалися з інтересами боротьби православія і латинства. Прямо ж до тої боротьби відноситься тільки одно збірне посланіє афонських монахів, опубліковане князем Костянтином Острозьким 1598 в додатку до сімох посланій патріарха Мелетія Пігаса, і діяльність двох червонорусів-афонітів — Йова Княгиницького і Івана Вишенського. Про діяльність і писання сього остатнього ми сказали, здається, досить, а тепер скажемо ще кілька слів про діяльність його друга й ровесника, Йова Княгиницького[3]. Йов був, без сумніву, чоловік коли й не великих спосібностей[4], то великого і чистого характеру, незламної енергії і трудолюбія; чоловік, яких, може, найбільше потребує кождий час і кождий народ. Перенявшися на Афоні тамошніми ідеалами, він, один із немногих афонітів, вернув на Русь і старався приложити ті ідеали до нашого життя, реформуючи монастирі в Уневі, Дермані,

---

[1] В о с т о к о в, op. cit., № CCCCXIII, стор. 641; С т р о е в, Описание рукописей Царского, № 462 і вище в отсій книжці.

[2] И. К а р а т а е в, op. cit., 225, 284, 289.

[3] Біографічні дані про нього гляди: житіє, нап<исав> І г н а т і й із Л ю б а р о в а («Зоря галицкая яко альбум», 1860, стор. 242—248); Ю. Ц е л е в и ч. Історія скиту Манявського, Львів, 1887, стор. 11—13.

[4] Гляди одинокий оставшийся по нім твір літературний, його посланіе до Кирила Транквіліона-Ставровецького (рукопис Оссолінських, 827, видане у С. Г о л у б е в а, Петр Могила, т. I. Приложения, стор. 18—285), написане тяжким і запутаним стилем, церковнослов'янською мовою.

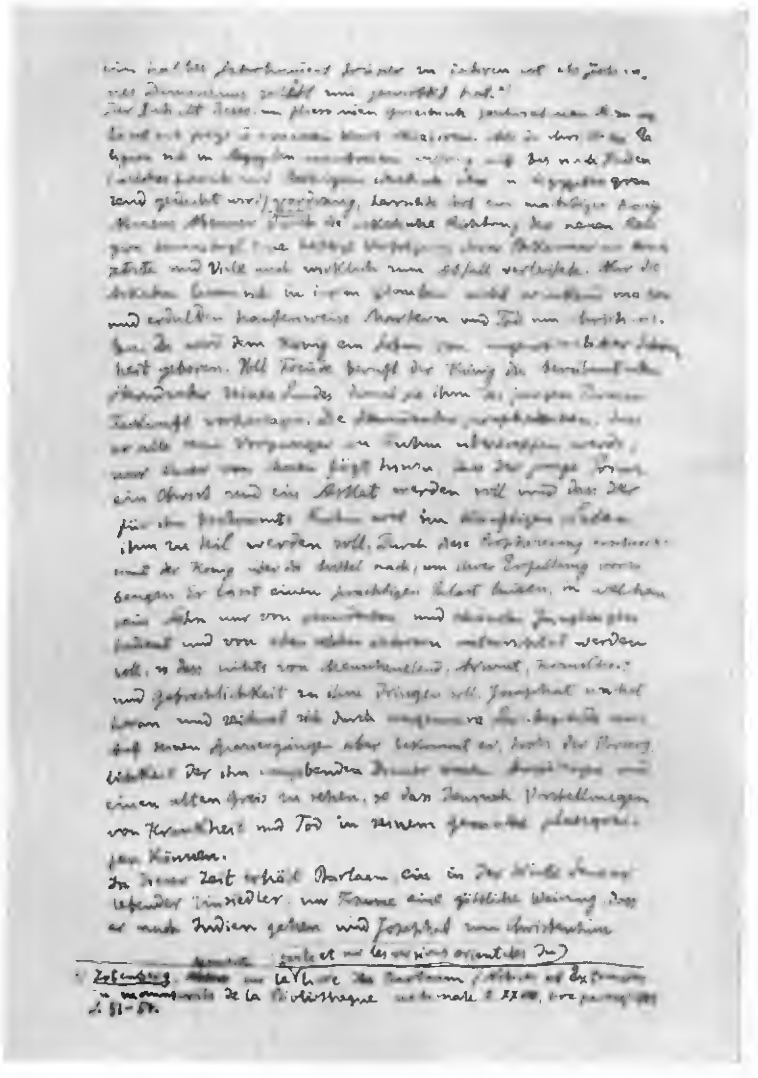
ВАРЛААМ І ЙОАСАФ

СТАРОХРИСТИЯНСЬКИЙ ДУХОВНИЙ РОМАН.

РОЗВІДКА

Д-РА ІВАНА ФРАНКА.

Титульна сторінка відбитка «Варлаама і Йоасафа»



Сторінка дисертації «Варлаам і Йоасаф»

Угорниках і в Печерській лаврі в дусі непорочного життя і аскетизму і закладаючи в кінці знаменитий скит Манявський. Ось і все! Без сумніву, ми далекі від того, щоби не цінити тої реформи, котра в тих часах демора лізації і анархії була дуже пожиточна. Так само ми з д-ром Целевичем признаємо важність набуття для скиту права ставропігіону, то есть незалежності від місцевих єпископів. Але чи се все було вистарчаюче? Чи се могло бути достаточною підпорою для православія в боротьбі з унією і латинством? Сам д-р Целевич, котрий загалом дуже переціпює вплив афонітів на відродження православної церкви южноруської в XVII в.[1], признає остаточно, що «унітський чин василіанський перевів у себе около того часу при участі унітського митр <ополита> Велямина Рутського дуже строгу централізацію, а попираний правительством (?) і духовенством латинським (?) перемагав у борбі черців православних», але зато тішиться, що «уніти ніколи не дорівняли їм в строгості життя в і доповнюванні сбітів монаших» (op. cit., 20). Ну, для православної суспільності се ще не була велика користь, що монахи не їли м'яса, молока ані масла, що цілими днями постили, били поклони, плакали і молилися на самоті. Боротьба церковна і національна зовсім чого іншого домагалася! Вона домагалася знання, оживлення і організації всеї суспільності, публічної проповіді, агітації і діяльної пропаганди словом, книгами, школою, того, чого домагався член львівської ставропігії Юрій Рогатинець від іншого афоніта, Івана Вишенського. А нічого сього афоніти, ані зорганізовані на їх подобу скитяни дати не могли. Отим-то й не диво, що, крім слави «святості», скит не мав майже жодного більшого значення в житті нашої Русі, не стався жодним центром духового життя, а коли справді був причиною, що єпархії Львівська і Перемиська майже сто літ опиралися унії, то можна сказати, що власне о тих сто літ він опізнив наш розвій. Можна сказати навіть, що й сам він увесь час свого існування стояв нетвердо, держався протекцією та датками то місцевих панів, то волоських господарів, то царів московських, значить, інституцією щонародною, такою, як братства міщанські, не був ніколи. Ні, не такої піддержки домагався наш народ у тяжку годину, і не з Афону могла вона йому прийти!

[1] Гляди особливо більше шумні, ніж правдиві, фрази в його «Історії скиту», стор. 10.

Тільки у власній глибині міг він найти її, тільки в масах освіченого і заможного горожанства, то есть в братствах, і в масах хоч темного і пригнобленого, та свободолюбного і свіжосильного простонароддя, то есть в козацтві. І там він справді найшов її.

Як ми вже сказали, тільки один Вишенський з-поміж русинів-афонітів виступив письмом і словом в обороні южноруського православія. Виступив сам, з власного почину, ведений невигаслою любвою до рідного краю і запалом віри. Інтересно, що тут піддержав його грек, знаменитий александрійський патріарх Мелетій Пігас, котрий і сам живо інтересувався справами южноруської церкви, і писав чимало в обороні православія против латинян. Про зносини Мелетія з Іваном Вишенським ми знали досі тільки те, що сам Вишенський розповів у «Краткословном отвѣтѣ» і в «Зачапцѣ». Згадує він там про один лист Мелетія, писаний на Афон, не знати чи до самого Вишенського особисто, чи соборний до всіх русинів-афонітів, з порученням прочитати і розібрати книжку Скарги про берестейський синод. Головні уступи сього листа цитує Вишенський в «Зачапцѣ», розуміється, без адресу і без дати, так що в усякім разі на підставі того листа можна було ще сумніватися, чи Мелетій зносився прямо з нашим автором.

Мені удалося найти свідоцтво, котре усуває всякий сумнів в тім згляді. Є се інший, не звісний досі лист Мелетія до Вишенського з р. 1596, котрого копія враз з великою колекцією інших листів сього патріарха находиться в бібліотеці монастиря св. Івана Хрестителя на острові Патмі.

Відомість про сей рукопис і спис адресів усіх заміщених в нім листів подав петербурзький учений Регель* в своїй книжці «Analecta byzantino-russica», стор. CXXXVIII, ч. 232). Після сказівок, поданих Регелем і доповнених мюнхенським проф. Крумбахером, та за його ласкавою порадою я міг при помочі афінського вченого І. Саккеліона добути копію того листа, котрий тут подаю дослівно і в руськім перекладі. Ось грецький текст сього листа, за котрого відпис приношу щиру подяку д. Саккеліону, а в котрого відчитанні допоміг мені др. Мількович.

Ἰωάννῃ τῷ Βισσένσκῃ

Ἀνεχώρησε καί Μωσῆς ποτὲ τῶν ἐν ἄστει διαθριβῶν, καὶ ὑψίως ἔτυχεν ἀναχωρήσας ὑπερφυσῶς τε καὶ ξένης· ἀλλ' ἐμυοῦτο ταῖς θείαις ἐμφάσεσιν ἐπανακάμψας, κεχειρωτονημένος μὲν ὢν αὐτὸς θεὸς Φαραώ, ἐλευθερώσων δὲ τῆς τῶν Αἰγυπθίων κακουχίας τοὺς

υἱοὺς Ἰσραήλ. Παρακεκινδύνευκεν οὖν αὐτὸς, ἐβλάβη δ'οὐδέντέραθα δὲ ποιήσας οἷα θεὸς ἐξῆξε τοὺς ἀξίους ἐξ ἀναξίων.

Σύνες τὸ μυστήριον, θέκνον, καὶ μὴ κατάμενε ἐν ἐρήμῳ σοὶ μόνον καὶ τυχὸν οὐ πάνυ εὐαρέσθως βιοτεύσων· κοὐ κακίζομεν τὰς ἐρήμους φιλέρημοι καὶ αὐτοὶ ὄντες, ἀλλὰ τῆς τῶν πέλας σωτερίας φροντίζοντες εἰς τὴν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ παράταξιν παρακαλοῦμεν· οἱ σοὶ ἀδελφοὶ, οἱ τῶν αὐτῶν σοι ὠδίνων μετεσχηότες τῶν ἱερῶν κινδυνεύθοι παρὰ Σαυρομάθαις. Σαυρομάθαι ὀρθόδοξοι παρὰ τοῖς μὴ φρονοῦσιν ὀρθὰ καὶ βοηθείας ἐστέρηνται. Οὐκ ἀρκοῦμεν ἡμεῖς· δεῖ καὶ ὑμᾶς ζηλῶσαι τῷ θεῷ παντοκράτορι. Καὶ Ἠλίας ὁ ἐρημοπολίτης ελίγχει τὸν Ἀχαὰβ καὶ κτείνει τοὺς ἱερεῖς τῆς Ἰεζάβελ· καὶ δὴ τὸν τῆς χάριτος τῆς εὐαγγελικῆς πρόδρομον Ἠλίαν μετὰ τὰς ἐρημικὰς διαθριβὰς ἐμφιλοχωροῦντα μανθάνομεν τοῖς δήμοις καὶ κηρὺσσοντα σωτηρίας ὁδὸν καὶ κῇ ἀληθείᾳ ἐναποτεθνηκότα. Οὕτως εὐαρεστεῖται θεός. Μιμοῦ τὰς πράξεις ὧν ἐπιθυμεῖς συμμετασχεῖν τῶν βραβείων. Ἔρρωσο. Ἐν Ἀλεξανδρία, „αγ".

В переводі на нашу мову лист сей звучить ось як:

«Іванові Вишенському.

Утік і Мойсей колись від міських розривок, а пізніше сталося так, що уйшов і від власного потомства і роду, але поучався божим заповідям, а коли повернув і коли сам бог простер свою руку над фараоном, увільнив синів ізраїльських із неволі єгиптян. Отже, сам він наразив себе на небезпеку, а шкоди не було ніякої; а доконавши чудес, як бог, випровадив гідних з-поміж негідних.

Зрозумій сю тайну, сину мій, і не лишайся в пустині, живучи тільки для себе самого, та й то, буває, не зовсім вдоволений. Не злословлю я пустині, бо й сам є її прихильником, та, дбаючи про спасеніє ближніх, закликаю (всіх) у бойові ряди синів божих. Брати твої переняті такою самою, як і ти, турботою о святощі, зогрожені небезпекою від поляків. Православні в Польщі не дізнають помочі від тих, що не дбають про правду. Нашого зусилля замало; треба і вам поревнувати задля бога-вседержителя. Адже ж і Ілія-пустинножитель поганьбив Ахаава і побив жерців Єзавелиних; отим-то й навчаємо, що Ілія, предтеча євангельської благодаті, попри пустинних заняттях все-таки не залишав голосити народам дорогу спасенія і навіть не вагувався вмерти за правду. Ось як робиться для приподоби богу! І ти наслідуй ті діла, за котрі бажаєш спільно з другими доступити надгороди! Бувай здоров! В Александрії, 1596 р.»

Хоч і як короткий сей лист, хоч і як мало особистого міститься в ньому, то все-таки він є цінним причинком до біографії Вишенського як одно з дуже немногих безпосередніх, і то посторонніх свідоцтв о нім. Не вдаючися в ніякі дальші здогади, ми на підставі сього листа можемо твердити, що ім'я Вишенського вже 1596 р. було добре звісне Мелетієві, що Мелетій високо цінив спосібність і релігійний запал Вишенського, коли вважав потрібним упоминати його аж із Александрії, щоб покинув Афон і спішив до Польщі рятувати загрожене православіе. Можна би тут піднести цілий ряд інтересних питань: коли і з чого почалася знайомість між Вишенським і Мелетієм, якого роду була ся знайомість, чи Мелетій знав писання Вишенського? Та на жадне з тих питань ми не можемо відповісти. Се одно тільки можна би твердити, що лист сей, може, уперве піддав Вишенському думку відвідати свою рідну країну, хоча думці сій з невідомих нам причин суджено було сповнитися аж о 9 літ пізніше. Хто знає, чи не під впливом подібної ради Мелетія вибрався на Русь товариш Вишенського Княгиницький? В усякім разі, лист сей кидає інтересний промінь світла й на саму фігуру Мелетія, котрий для боротьби з унією в Польщі силувався мобілізувати всі южноруські сили, які тільки існували в ту пору, силувався натхнути їх одною думкою, пройняти одним запалом «поревнувати для бога».

Чому Вишенський не послухав ради Мелетія і не пішов на Русь зараз 1596 року? Чи спиняли його якісь особисті згляди, чи, може, він чув, що, сидячи на Афоні і зогріваючи православних своїми писаннями, він порятує їх більше, ніж своєю особистою появою? В усякім разі треба сказати, що остатні роки XVI віку були порою найпліднішої, найбільше оживленої його діяльності літературної. Не минало майже ані року, щоб він із Афона не посилав якогось нового свого твору на Русь. Зачіпаючи в тих творах не тільки всі важніші спірні питання між православними і латинниками, але також усі найважніші питання етичного і культурного життя тодішньої Русі, Вишенський, аскет і мовчальник, зробився першим южноруським публіцистом в великім стилі, а хоч не всі його думки могли бути приняті його земляками за провідні думки дальшого розвою, то всі були плодотворні вже тим одним, що будили думку, дискусію, рух, а разом з тим вироблювали відвагу і силу до дальшої боротьби.

Аж по смерті Мелетія, в початку 1605 року Вишенський, з невідомих нам ближче причин, вибрався на Русь.

Сумніваємось, щоб спонукала його приязнь для Йова Княгиницького, бо ж приязнь така, оперта на світських, а не виключно духовних зглядах, уважалася на Афоні гріхом (С. Г о л у б є в, op. cit., 68). Можлива річ, що вибрався він в ту подорож на запросини львівського Ставропігійського братства, котрому, певно, в його боротьбі за право славіє пожаданий був такий талановитий помічник, як Вишенський. Але автор наш із Афона не пішов прямо до Львова, противно, вважав своїм обов'язком відвідати насамперед свого друга Княгиницького, що саме тоді, вернувши з Дерманя, пробував в Угорниках. Тут прожив Вишенський кілька місяців. Аж коли Княгиницький під осінь 1605 р. вибрався в гори, в пустиню Маркову, Вишенський в товаристві «синовця», то єсть братанича Княгиницького Дмитра (пізнішого ігумена скиту Теодосія) вибрався до Львова. Правда, Гнат з Любарова, що перший подав нам звістки про сю подорож Вишенського, нічого не згадує про його вандрівку до Львова і взагалі мовчить про те, що робив Вишенський від осені 1605 до літа 1606 р., але тут являється для доповнення власний твір Вишенського, його «Посланіє стариці Домнікії». Із сього посланія ми можемо доміркуватися, що Вишенський не оправдав надій братчиків, явився не таким мужем, якого їм було треба, а його проповідь аскетизму не припала їм до смаку. І ось він швидко покинув Львів, де проти нього дуже остро навіть виступали такі люди, як Віталій, казнодія волинський, і Юрій Рогатинець. Він удався до Унева, де пробув через великодні свята 1606 р. Чи відси ходив куди далі, до Острога, Луцька і т. і.— годі сказати напевно. Те тільки знаємо, що з початком літа 1606 він враз із Дмитром пішов до Йова в ліси Манявські, пробув там до пізньої осені і опісля вернув назад, на Афон. Довголітнє пробування на Святій горі відчужило його від рідного краю і його життя; він не міг тут остатися, навіть в пустині Марковій, до котрої будь-щобудь частенько залітали хвилі оживленого руху релігійного і суспільного. До Афона тягли його ідеали «жесточайшаго безмолвія», бажання дійти до найвищого ступеня аскетизму, а, може, й гаряча віра в те, що жертвою свого власного життя, своєї діяльності і свого серця він зможе окупити побіду православія в рідним краї. Як велика і важка була

ся жертва, яка гаряча любов для рідного краю, для «моєй любимое Русіи» розгорілася в душі нашого автора по тій подорожі помимо всіх зазнаних розчарувань і прикростей, се бачимо з тої любості, з якою він в адресах пізніших своїх творів вичислює місця і сторони, котрі відвідав під час подорожі, і з того тричі висказаного бажання ще раз прийти на Русь, котре около 1610 року бачимо в посланії до Йова.

Як довго жив наш автор в печері, з котрої не було вже повороту на світ, коли і як закінчив життя — ми не можемо сказати. Чи в приступі релігійного божевілля, ганяючись за «духами поднебесными», зі своєї печери випав у море і розбився о скали, чи заморившися постом і висушивши тіло, як скелет, попав опісля в число мощів і є ще донині де-небудь предметом почитання і культу— се все евентуальності, наскільки можливі самі собою, настільки й трудні до сконстатування. Ми можемо тільки догадуватися, що вже 1621 р. автори «Совѣщанія о благочестіи» не знали о нім нічого певного, не знали, чи він жие, чи вмер. Правдоподібно, на Афоні ведено спис померших, вписувано їх імена до пом'яника; от тому-то ми й не сумніваємось, що досліди і пошукування на місці помогли би нам вияснити не одну подробицю з життя Вишенського, сконстатувати не одну дату.

Отсе і все, що з більшою або меншою певністю можемо сказати про життя Івана Вишенського. Сам він не дуже багато сказав нам про пригоди свого життя, а сучасні йому люди, хоч уважали його чоловіком святим і блаженним, також не подумали передати потомним докладніших даних про його рід, життя і кінець. Та, проте, хоч фігура його являється нам оповита мрякою незвісності, писання його говорять до нас живим, енергічним словом і дають нам можність заглянути в душу їх автора, оцінити і полюбити в нім чоловіка, писателя і патріота, конечно, з оговорками, яких домагається час його життя і окруження, серед котрого і для котрого йому приходилося працювати.

Перша і найвидатніша прикмета характеру Вишенського се живе чуття і жива фантазія, то єсть те, що становить поета, пропагандиста, агітатора. Вся натура його рветься до гарячої любові, сильної ненависті, глибокого пошанування; рівнодушних, холодних відносин до людей чи ідей він не знає. Можлива річ, що іменно сей бік його натури, ся живість чуття була предметом його найтяжчої внутрішньої боротьби на Афоні, де аскетичне правило вважало всі

такі прояви гарячого людського чуття гріхом. Чуття і фантазія, се, мабуть, були ті «духи лукавые поднебесные, с ними же нам брань по Павлу», як повторює майже в кождім своїм творі наш автор. Чи в світськім житті чуття те доводило його до яких-небудь справдешніх похибок, до вчинків, котрих опісля йому приходилося жалувати, чи, може, противно, фантазія вказала йому, за яким-небудь товчком збоку, ціле життя світське яко ряд величезних покус і небезпек, досить, ми можемо майже напевно прийняти, що іменно ті дві сили душевні завели нашого автора на Афон, попихали його чимраз вище по ступенях аскези і довели вкінці до печери, викутої в скалі, до цілковитого убиття в собі людської натури. Розвій такий ми нині вважали би деградацією і повільним самоубійством, тим більше, що іменно те сильне чуття, против котрого автор наш так завзято боровся, було наскрізь благородне, щире і чоловіколюбне, було найкращим даром його природи, котрий слідувало плекати і розвивати, а не поборювати. Ми вже вказували при розборі поодиноких творів на такі прояви гуманного чуття нашого автора, як написання полемічного листа не до особи, до котрої він властиво адресований, а до спільного знайомого, та й ще до женщини, а то для того, що властивий адресат був хорий і автор боявся своїм писанням зашкодити його здоров'ю; як називання найзавзятіших противників братами і братерське трактування їх в полеміці; як гуманне і повне вирозумілості відношення до таких гріхів, котрі походять зі слабості натури людської, як туга до рідного краю, котра опанувала його на старість, і любов до земляків, котра перемагала в його душі правила аскетичні і т. і. Часті і несподівані проблиски того теплого людського чуття надають писанням нашого автора особливу принадність і вартість, якої б вони не мали задля самого свого змісту, не раз вузько аскетичного та ідейно ретроградного, якої не мають твори далеко більше учені і систематичні вроді, наприм'р, книжки Суразького. Особливо ж симпатичним являється автор наш там, де своїм теплим чуттям обнімає тих, про котрих в його часі мало хто думав, а до котрих майже ніхто з інтелігенції не відносився як до братів, як до рівних,— говоримо про мужиків, панських та біскупських і монастирських підданих. Вишенський добре знає їх злиденне життя, видно, що придивлявся його не холодним оком політика, але гарячим серцем демократа, близького свояка; говорячи про тих «бідняків», він просто,

без наміру викликати ефект, підносить такі риси і подробиці, котрі зворушують душу до дна.

Однако ж не треба думати, що при всій тій м'якості чуття автор наш доходить де-небудь до слізливості, до сентименталізму або пристрасної сторонничості. В парі з м'яким, чисто людським чуттям іде у нього сильно розвите почуття моральне, котре становить непохитний центральний пункт його натури. Ніяка прикраса, ані поверховість, ані повага не може приглушити сього чуття, затуманити його ясного погляду. Строгий сам до себе, автор наш являється строгим суддею й других і усієї сучасної суспільності. Сміло говорить він правду в очі королям, князям, і панам, і ієрархам, і своїм найближчим — монахам, братчикам і простому народові. Навіть теоретичне його знання стоїть під контролею його морального чуття або являється навіть на ньому основане, і се хоронить нашого автора від аскетичного доктринерства, в котре йому так легко було впасти. Хоч слабий мислитель, без виробленої і ясної програми політичної і освітньої діяльності, автор наш іменно тим живим чуттям моральним вирівнював недостачу абстракційної мислі; живучи в часі важкого і великого перелому історичного, він хоч і не знав докладно, що і як в даній хвилі треба робити, але моральним чуттям угадував, чого не треба робити, куди не треба прямувати. І таким робом був він немов непідкупна совість южноруського народу, котрої голос, непідкрашений і різкий, дуже часто немалий, інколи бував занадто строгий, але все щирий і в основі своїй правдивий.

В зв'язку з живим чуттям нашого автора стоїть також його жива, справді поетична фантазія. Здається, лишнім тут буде пояснювати, що треба розуміти під поетичною фантазією. Є се дар думати образами, замість абстракційних понять бачити і малювати пластичні і барвні картини, в холоднім, летючім слові дощупуватись на дні живої душі, крові і нервів людських. Дар такий в високій мірі посідає наш автор. Щокроку майже в його творах попадаються нам такі картинні поетичні вираження, як «перенести на рамѣ терпѣнія без отповѣди», «отвалити камень надгробный споминок», «от правое малжонки церкви православной до курвы римской на блуд бѣгати», «трупа гордости і невѣрія на середину виволочи и оплакати» і т. п. Майже всюди, де авторові нашому приходиться передавати трудніші і абстракційніші поняття, ми стрічаємо у нього багатші поетичні

картини, порівняння або й цілі оповідання, параболи та історії. Пригадаємо вельми поетичну картину похорону «гласа невѣрія Рапсака — папы римского», притчу о унії, оповідання про Єпіфанія Кіпрського, до котрого автор нав'язує інтересні уваги о свободі волі людської, поетичний образ землі, плачучої о гріхах людських, легендарний образ змії, що відроджується з нетиканої голови, автобіографічне оповідання про латинського духовного в Луцьку і його підмови, котрими він зманив чесну дівчину, і т. п. Вкінці пригадаємо його спосіб коментування письма святого і ту старанність та бистроумність, з якою він вникає в значення і інтенцію слів своїх противників, стараючись завсігди поза зверхньою шкаралущею слів відчути і зрозуміти цілого чоловіка. Найкращий приклад сього бачимо в посланії до Домнікії, в «Краткословном отвѣтѣ» і «Зачапцѣ»; особливо в тих двох останніх творах автор частенько відскакує з тісної стежки теоретичної аргументації, щоби показати своїм читателям самого Скаргу, раз як він гордо дметься і з легковаженням глядить на «небожента русинци», то знов як мучиться і потіє, немов та мурашка, громадячи і стягаючи докупи все, що би могло вивищити і звеличити земного ідола — папу. Але і в інших творах стрічаємо те саме: тут епископи «клѣтять смердячую згоду», добуваються до вівчарні Христової не дверима, а через огорожу, мов вовки; там диявол, мов розбійник, криється в діброві і часто вибігає на могилу, визираючи, щоб якого-небудь купця православного зарізати ножем єресі і безбожія і т. і. А й самі ті довгі ряди воскликів, запитань і апостроф, о котрих з таким легковаженням говорять деякі критики і котрі, по їх думці, «ничего не говорят мыслящему уму»,— чи ж вони не свідчать поперед усього о богатстві поетичної фантазії нашого автора, о його спосібності бачити одну і ту саму річ з різних боків і в різнім освітленні, в різних комбінаціях? Візьмімо для приміру перший-ліпший того роду уступ риторичний і розаналізуймо його! Беремо знамените голосіння автора над «трупом Рапсака папежского гласа, нагле здохлым». Ситуація ідейна тут така: папа в гордості своїй говорить, що нема такої сили, котра б вибавила Русь від його перемоги. Ся гордість убиває його, то значить, негує в ньому релігію християнську. Сю ситуацію висказує Вишенський в двадцяти реченнях, в двадцяти більше або менше пластичних картинах. В п'яти перших показує страсті, які понїс небіжчик і котрі

зробили його небіжчиком: «уже бо єго въ смиреніи нѣколи не узрите, уже въ благочестіе и православіе нѣколи возвратитися не может, уже свѣта благовѣрія нѣколи не узрить, уже радости отца и сына и святого духа нѣколи ся не сподобит, уже небеснаго наслѣдія, правовѣрным уготованнаго во вѣк, отлучился есть» («Акты Западной России», II, 207). Як бачимо, папа являється тут і в образі блукаючого, що не може потрапити до своєї домівки, і в образі сліпого, котрий не може побачити світла, і в образі вигнанця, котрий не зазнає ніколи радості, і в образі видідиченого спадкоємця. В дальших п'яти образах автор ставить перед папою альтернативу життя в чистоті евангельскій і смерті, в зіпсутті поганськім, знов освітлюючи з іншого боку ті хиби, що поперли його на злу дорогу (невірство, гордість, відлучення від православія, науки поганські, комедії і машкари), котрим протиставить чесноти православні (віру, смиреніе, єдність, світло розуму православного, простоту серця). В дальших п'яти зворотах він приводить упімнення святих отців, котрі остерігали папу від пагубної дороги, а в остатніх п'яти зворотах зазначує ті вимови (світ, гордість, слава світова і власне бажання), котрі заставили папу не слухати остороги і завели його на дорогу погибелі. Як бачимо з сього приміру, риторічні восклики і запитання Вишенського не тільки не є пустими фразами, але являються особливим родом обрисування і характеризування ситуації, ідей і фактів, і відзначуються не тільки оживленою формою драматичною, але також високоартистичною архітектурою, котра відслонюється тільки при близьких дослідах, але котру відчуваємо вже при першім читанні тих творів. Форма ся не є, впрочім, оригінальним витвором Вишенського. Взірці її найшов він в літературі греко-церковній, в гімнах Єфрема Сіріна*, в казаннях Іоанна Дамаскина*, а особливо в акафістах, котрі становили найвищий, а у нас на Русі найпопулярніший ступінь розвою греко-візантійської гімнології церковної.

Наша характеристика духової фізіономії Вишенського яко чоловіка і писателя була б неповна, коли б ми не згадали ще про одну його властивість, котрою він різко визначується між сучасними руськими писателями і котра чинить нам його особливо близьким і цінним. Властивість та се його гумор і іронія, то есть спосібність глядіти на речі важкі і болючі зі спокоєм і лагідним усміхом або переливати гарячий пафос, обурення, гнів також в усміх, але гіркий

і гризучий. Майже всі критики, що писали або лиш згадували про Вишенського, підносять ту його властивість, так глибоко вкорінену в природі южноруса. Наведемо кілька примірів гумористичного, а кілька іронічного представлення з творів нашого автора. Гумористично малює він світського чоловіка, котрий ходить, «перекривляючи макгерку то на той, то на сей бок, шию напяливши яко індійській кур» («Акты Западной России», II, 211); іронічно ж називає він того світського чоловіка «облупленцем», «подголенцем», «гологлавцем». Гумористично представляє він того ж світського чоловіка, як він виступає «вибрытвивши потылицю, магерку верх рога головного повѣсивши, косичку или пѣрце верх магерки устромивши и делѣю на собѣ перепявши, плече одно выше другого накокорчивши, яко полетѣти хотячи» («Акты Западной России», II, 213); іронією мусимо назвати, коли автор наш каже, що «щастится латинѣ в розширеню машкарского и комедійского набожества четверорогатыми Іисусо-ругателями разстягненого и умноженого» («Акты Западной России», II, 217).

Іронічно називає він невеличку книжечку Потія «Унія» плодом «подвига, труда, ревности и тщанія» уніатських владик; гумористично представляє унію яко бігання до курви римської на блуд. Примірів таких можна би набрати дуже багато, і вони управнюють нас до висказання, що Вишенський був перший южноруський писатель, котрий в такім обширнім розмірі і з таким майстерством покористувався в своїх творах обосічно-острим оружжям гумору і іронії. І що не менше важно, гумор його ніде не переходить в карикатуру, він не силується розсмішити читателя, як се аж надто часто чинили гумористи-єзуїти, почавши від німця Абрагама а Санта Клара*, а скінчивши на численних духовних гумористах чи, радше, тривіалістах польських вроді Баки*. Так само й іронія Вишенського всюди держиться в границях, зачеркнених щирим, добрим чуттям, не кусає до крові, не мучить і не шарпає нервів, як се дуже часто лучається у великого майстра іронізації в нашім віці, француза Віктора Гюго (гл(яди) його «Les Chatiments» і др.). Очевидно, Вишенський не ганявсь навмисне за тими відтінками поетичного виразу, вони приходили йому свобідно, самі собою, бо були натуральним випливом його багатої природи, а в значній часті і вдачі його рідного народу, загалом склонного до чутливості а заразом до гумору і іронії.

Для довершення сеї характеристики остається нам іще сказати кілька слів про ідейну фізіономію Вишенського, про його світогляд, його переконання релігійні, суспільні і поетичні. Щоправда, багато заміток щодо сього ми вже підносили при розборі поодиноких творів і заміток тих не будемо тут ані мотивувати, ані навіть обширно повторяти, а піднесемо тільки що важніше. Може, хто скаже, що питання про релігійні погляди писателя-афоніта, аскета і монаха — зовсім лишнє, бо ж погляди ті достаточно характеризуються вже його становищем. Та проте нам здається, що при чоловіці з так сильно розвитим характером індивідуальним, як Вишенський, питання се зовсім не лишнє, тим більше, що навіть без того сам спосіб розуміння основ релігії в тім часі є для нас важним історичним свідоцтвом і причинком до розуміння епохи. Між поглядами релігійними нашого автора мусить, безперечно, кождого насамперед ударити його розуміння церкви православної, то есть по його думці, самого чистого і незмінного християнства, яко релігії терпіння, унижень, тяжких проб і ненависті до світу і власного тіла, яко вічної боротьби з лукавими духами піднебесними, котрими в буквальнім значенні вся наша атмосфера населена. Погляд сей, видимо, дуалістичний, і то зі значною песимістичною прикрасою; добрий елемент у світі, в натурі, а навіть в душі людській є значно слабший від злого і може тільки непастанною, майже розпучливою боротьбою та ласкою божою удержатися від цілковитої затрати. В минувшині загалом се діло стояло не ліпше, коли навіть не гірше; сам Христос, хоч чинив чудес багато, міг потягнути за собою тільки мале стадо, а й серед того малого стада найшовся зрадник. І так воно буде й до кінця світу, бо Ілля, котрий має прийти боротися з антихристом, застане тільки тисячу праведних на землі.

Важке і не до позавидування життя праведника на землі. Основна чеснота християнська, по поняттям нашого автора, не є любов, як се твердять нинішні християни під впливом широкого розвитку етики гуманістичної, але смиреніе і простота. Не любити повинен праведник світ і людей, але ненавидіти в них все, що не відноситься до спасенія вічного, ненавидіти природу, багатство, красоту, штуку, приємності життя, власне тіло, бо все се є не що інше, як тільки покуси, як форми, під котрими криються духи лукаві піднебесні, уловлюючи праведника в свої сіті. Хоч Христос побідив сатану, але побідив його тільки на полі

етичнім; світ, природа остались, як давніше, в посіданні того «міродержця» як могуче оружжя до поборювання тих, що хочуть іти за наукою Христа. Дорога їх тісна і скорбна; чим більше горя, муки і унижень зазнають вони в сьому житті, тим ліпше, бо все те є огонь, котрий чистить грішну натуру чоловіка, бо пургаторіум є не по смерті, а в сьому житті. Інтересно, що в часі, коли наш автор виголошував такі думки про природу, на заході Європи під впливом ренесансу навіть в кругах церковних переміг уже погляд якраз противний, що, побідивши диявола, Христос увільнив і всю природу від його власті, що «naturalia non sunt turpia»[1], що в природі є часть божества, велична маніфестація божої сили і мудрості, і що чоловік не повинен її ненавидіти і від неї відвертатися, але з набожним трепетом заглиблюватися в її тайники і вичитувати в ній великі, вічні закони, богом покладені. Такі погляди, котрі становлять доконечну основу науки і штуки на християнському грунті, найшли до нас приступ почасти аж в половині XVIII в.; як на документ звороту в тім пункті на полі церковної літератури вкажу на гарну пісню Іоанна Гешицького* в «Богогласнику», що зачинається словами «Іерусалиме, свѣтел над звѣзды днесь буди».

Суспільні погляди нашого автора далеко менше ясні і докладні і більше хиталися в протягу його діяльності літературної. Інколи — в початку і при кінці його писательства — під впливом аскетичного пафосу він доходив досить близько до нігілізму суспільного, вбачаючи покусу диявольську в цілім суспільнім ладі, у всіх інституціях, навіть освячених заповідями божими і таїнствами церкви християнської. Не тільки папи, царі, дигнітарі і урядники видались йому слугами диявола, але також ремісники, купці, всі, хто мав яку-небудь власність, дім, поле, жінку і дітей; всі вони в його очах були рабами своєї власності, честі, слави світової, рабами жінок і родини, значить, придавлені тяжкою рукою «князя міра сего», неспосібні не тільки дбати о те, що тільки «едино есть на потребу», то есть о спасеній душі, але навіть неспосібні розуміти, що для спасенія служить і якою дорогою до нього доходити. Світ держиться тільки нечисленними «голяками-странниками», котрі мають відвагу погорджувати ним, плювати на його розкоші і жити в пустині, занимаючись молитвою, постом і боротьбою

[1] Природного не треба соромитися *(лат.)*.— *Ред.*

з власною натурою. Навіть організація церковна в значній, а то й переважаючій мірі є ділом того самого «миродержця» і заслугує на те, щоби з нею боротися. З часом, коли обставини і власна гаряча натура втягнули нашого автора в оживлену практичну діяльність, коли йому приходилося докладно заглядати в очі тій суспільності, про котру і для котрої він писав і котра задля того ставила до нього різні домагання, його погляди суспільні хитаються, прояснюються в подробицях, борються з поглядами аскетичними, поки ті останні в кінці не одержують побіди і не склонюють нашого автора покинути писательство, зречися всякої діяльності і зажива похоронитися в кам'яній печері. Але і в часі найбільшої склонності Вишенського до концесій існуючому ладові суспільному він усе-таки мусив являтися чоловіком дуже опозиційним. Основою організації суспільної в нього була церков, щоправда, в розумінні далеко ширшім, ніж воно утерлося тепер. Під церквою розумів Вишенський не тільки духовенство вище й нижче, але й всіх вірних, котрі мали право забирати голос в ділах церковної адміністрації а навіть догматичних. Противно, всі діла чисто світські повинні були рішатися зі становища церковного. Ярким приміром такого розуміння є домагання, щоби православні цілковито відділилися від католиків і уніатів і порвали з ними всякі зносини суспільні і товариські, домагання, неможливе до сповнення і шкідливе, бо було би перемінило Русь із живого організму в якусь мумію, в секту закостенілих фанатиків. Погляду, що основою організації суспільної є праця і верстви робочі, не бачимо у нашого автора ані сліду. Він знає тільки один рід праці — подвиг аскетичний; праця продуктивна є для нього суєтою. Для того-то найважнішою верствою суспільною є у нього монашество, котре добровільно бере на себе труд «подвигу», терпіння і униження; його заслугами держиться вся проча грішна суспільність. О один ступінь нижче від монахів стоять мужики, піддані, хлібороби, котрі хоч поневолі зносять усякі труди і недостатки, живуть в простоті і покорі, не доступні для найбільшої часті пагубних світових розкошів. Безмірно нижче від сих двох верстов стоять пани, дворяни і ієрархи. Вони правдиві невільники своїх забаганок, примх, нам'ятностей і тих світових відносин, серед котрих жиють. Як бачимо, се погляд суспільний не економіста, не політика, але мораліста і аскета.

Значніші концесії робив автор наш в справах освітніх

і культурних, та й то лиш якийсь час. Західноєвропейська освіта, школа, наука і штука являються для нього синонімом зіпсуття, невіри, деморалізації і фальшивості. Правда, автор наш находився тут в ситуації, досить подібній до тої, в якій був папа Іннокентій III*, коли декретував погибель альбігензів, не знаючи докладно, які були їх погляди і вірування. Так само і наш автор різкими словами засуджує Платона і Арістотеля, машкари і комедії, риторику і граматику, хоч і сам не раз признається, що всіх тих мудрощів не вчився і не знає. Та проте він признавав і вважав пожиточними для православія такі здобутки західної культури, як братства церковні, штуку друкарську, книги популярні, пісні церковні, проповідь на народнім язиці.

Що тикається політичних поглядів Вишенського, то тут, як ми вже показували, автор наш був дуже мало розвитий. З його писань ми не можемо вирозуміти, чи мав він ясне поняття о державнім устрої і інституціях в Польщі, чи розумів сучасні компетенції короля, старостів, сеймів і т. і. Раз він признає світські власті твором диявольським, другий раз признає потребу затвердження православних ієрархів через короля; раз взиває до сепаратизму суспільного, а може, й політичного від католицької Польщі, але сепаратизм той має бути якийсь пасивний, а про діяльний опір, про супротивлення властям, про боротьбу зі «слугами діявола», до якої дійшли деякі аскетичні секти в Росії, у Вишенського нема ані спомину. Інтересні тут є його погляди національні. Вишенський почуває себе слов'янином, ближчим, наприклад, до сербів і болгарів, ніж до інших православних народів, він почуває себе малорусом, окремим від великорусів, хоч ближчим до них, ніж до других слов'ян. Значить,основою народності не була у нього сама віра; він добре почував різницю між язиком «словенским», то есть церковним, спільним тоді всім православним церквам слов'янським, а своїм рідним «простим руским язиком» народним. Щоправда, поза ті прикмети — віру і язик — поняття народності у нього не виходить. Традиція історична, котра так живим складником народності е, наприклад, у автора «Перестороги», у Вишенського майже зовсім не лунає; пісні, звичаї і повірки народні в очах аскета-християнина є «поганським квасом» і «бісовськими руганями»; погляд на сей рід традиції культурно-історичної як на один із найважніших складників народності приналежить тільки новіщим часам. На закінчення сеї характеристики стрі-

буймо уяснити собі, яке становище занимав Вишенський в сучасній йому літературі і яке його значення для нашого часу і в історії южноруської літератури взагалі. Справді, дивна доля судилася сьому письменникові. Більше 200 літ (від 1621 до 1842) ім'я його тоне в сумерках забуття, хоч твори його переписуються і читаються досить пильно, принаймні в XVII в. Та й перед роком 1621 згадки про нього сучасних крайнє скупі, майже жодні, хоч ті згадки, котрі дійшли до нас, згідно посвідчують, що многі його знали і що ім'я його було в великій пошані. Аж в найновіших часах розбуджене змагання до прояснення нашої минувшини видобуло й його на світ божий, а сучасна критика історична, признавши в його творах цінні пам'ятники нашого розвою, посвячує багато сил і праці на його зрозуміння і оцінку. Само собою насувається питання, яка була причина того довгого забуття і так пізнього відгребання Вишенського? До забуття нашого автора вже в першій половині XVII в. причинилися в головній мірі його власні аскетичні погляди, котрі заставляли не дбати о публікації своїх творів, але кидати їх, мов листя на вітер,— нехай летить куди хоче. Дивним могло б нам видатися, що твори ті не найшли якого-небудь мецената чи то між православною шляхтою, чи між братствами церковними, котрі тоді займалися видавництвами книжок. Але й тут перестанемо дивуватися, коли зважимо ось які обставини. По-перше, Вишенський був писатель, котрий мав спеціальний дар зразити собі всякого мецената — чи то шляхтича, чи й братство. Ми бачили, що в посланії, адресованім до Острозького, він не сказав ані одного слова, котре б відносилося до особи сього магната і було йому приємне; ми виділи також, що і з братством Ставропігійським він не зумів дійти до ладу. По-друге, по смерті Костянтина Острозького не стало магнатів православних, охочих викидати гроші на видавання книжок руських, а братства також найрадше друкували такі книжки, котрі найліпше оплачувалися, то есть книги церковні або речі, писані безпосередньо в їх інтересі, як, наприклад, брошури братства віленського. Не один Вишенський в ту пору не попав у друк: не найшли накладців і такі цінні твори, як «Пересторога», як «Палінодія» Копистенського і др. Крім того, не треба забувати, що від р. 1621 освіта і ученість в Южній Русі пішла іншим шляхом, ніж той, яким бажав їх повести монах афонський. Окричані ним Платони і Арістотелі, а то й Альвари та риторики запанували в школах.

Явились нові писателі, більш учені, пишучі більше до смаку публіці, і вона швидко забула про строгого аскета, котрий погорджував внішнім блиском фраз і механічно нахапаного знання, а мав той невигідний звичай заглядати на дно совісті і до всього прикладати мірку високих ідеалів первісного християнства. Ітак власне те, що було причиною його довгого забуття, є в наших очах цінною прикметою Вишенського і ставить його дуже високо в ряді найліпших писателів. Се не простий случай, що іменно йому посвячується стільки спеціальних праць в нашім часі, алчущім і жаждущім високого ідеалу морального і суспільного, серед сучасного покоління, котре бажало би вирватись з пилу учености і з гарячки передразнених та перенатужених нервів на вільний світ, у свіжу, здорову атмосферу, між людей сильних характером, суспільних по натурі, спосібних до сильної любові і сильної ненависті, енергічних та рішучих в добрім чи злім. Нам, здрібнілим епігонам, дорогі такі люди, як взірці сильнішої, здоровішої породи. Ми бачимо їх хиби і помилки, але заразом чуємо в них силу і енергію, котра нас освіжує, «мов у літі при роботі вода студененька». І як писатель являється нам Вишенський постаттю незвичайною, сильною і в порівнянні до других сучасних малоруських писателів оригінальною. Особливо принаджує нас свіжість його красок, безпосередність виразу і чуття, пластика картин, одним словом, усе те, що в писаних творах є виразом сильної, високосимпатичної індивідуальності автора. Не полеміст, не догматик і не мислитель, але чоловік, мораліст і поет, Вишенський є для нас цінним і симпатичним і яко такий завше займати буде почесне місце в южноруській літературі, а тим більше почесне яко один із батьків і творців народної южноруської літератури.

Лишається нам іще сказати кілька слів про язик Вишенського. Язик сей, без сумніву, заслугував би на спеціальну монографію, та, не чуючися в силі дати її, ми ограничимось тільки на деяких увагах.

Студія над язиком Вишенського може мати значення особливо з того погляду, що яко чоловік, мало вчений у школах, він щодо язика якнайменше залежний був від яких-небудь теорій, а якнайбільше руководився своїм живим чуттям, повними пригорщами черпаючи з традиції язикової тих кругів, серед котрих жив. Та тільки ж, очевидно, традиція та в XVI в. не була така, як в другій половині XIX в. Правда, селяни, міщани і шляхта говорили

язиком, доволі близьким до нинішнього народного руського-українського, але скоро доходило до писання, то зараз робилося невеличке qui pro quo[1]. Простий, непідкрашений народний язик уважався не тільки у нас чимось непридатним до письма, тим більше, що язиком школи, навіть елементарної, був язик церковний. Отсей-то язик церковний, утворений із старослов'янського і модифікований у нас в протягу століть нестанно під впливом розвою старорускього язика в новіші — южноруський і великоруський, був головною перешкодою скорої і повної національзації нашої літератури, не так, як латина, котра у поляків викликала в XVI в. свою питому багату літературу на мові народній. Наш язик церковний, усвячений уживанням в богослуженні і книгах церковних, а при відповідних модифікаціях доволі зближений до мови народної, хоч і доволі від неї відмінний, уважався в ту пору обов'язковим язиком письменства. Яку б там не кінчив школу Вишенський, то все-таки з неї разом з умінням читати і писати по-руськи він мусив винести хоч яке-небудь знання церковного язика і заразом той погляд, що писати по-руськи значить писати по-церковному або на підставі церковного язика. Пізніша лектура руських книг церковних і позацерковних (житій, легенд і т. і.) могла тільки зміцнити той його погляд, а насміхи латинників над православієм і його язиком церковним силою природної реакції витворили у Вишенського сильну віру в святість і якусь майже чудесну міць того язика. «Сказую вам тайну великую,— писав він у своїм трактаті о очищенні церкви («Акты Южной и Западной России», II, 210),— яко діявол толикую зависть имѣет на словенскій язык же ледво жив от гнѣва: рад бы его до щеты погубил, и всю борбу свою на тое двигнул, да его обмерзит и в огиду и ненависть приведет. А то для того діавол на словенский язык борбу тую маєт, занеже есть плодоноснѣйшій от всѣх языков и богу любимѣйшій, понеже без поганских хитростей и руководств се же есть кграматик, риторик, діалектик и прочих коварств тщеславных, діавола вымѣстных, простым прилѣжным читанієм, без всякого ухищренія къ богу приводит, простоту и смиреніе будует и духа святого подъемлет». Сей погляд на язик «словенский», то есть церковний, автор наш з натиском кілька разів підносить у своїх писаннях. Він розрізнює сей язик від «простого», то есть народного, і радить православним: «Євангелія і Апостол въ церкви на літургіи про-

[1] Непорозуміння *(лат.)*.— *Ред.*

стым языком не выворачайте; по літургіи же для вырозумѣнъя людского по просту толкуйте и выкладайте» (ibidem). Значить, Вишенський не тільки почував, що «словенскій» язик а «простий», то не все одно; він знав з досвіду, що простий народ не розуміє «словенского» язика, і для того радить допустити народний язик в проповідь і катехізацію. Перекладування книг церковних і богослужебних на той простий язик уважав він не так, може, профанацією богослуженя, як, радше, небезпечним наслідуванням протестантизму, котрий, як звісно, впровадив язики народні в богослуженя, а і у нас розпочав свою пропаганду від перекладів письма святого на мову досить близьку до народної (Скорина, Будний, Тяпинське євангеліе, Негалевський).

Яким же язиком писав сам Вишенський? Тут уже згори можна сказати, що позаяк він не вважав своїх писань речами церковними, позаяк писав «для вирозумѣня людского», навіть людей неписьменних, то й язик його щонайменше не буде чисто церковний. Але чи вважав він сей свій язик «простим», чи, може, силкувався зробити з нього щось посереднє між простим а церковним? Потвердження сього останнього питання видається нам найближчим правди. Вишенський хоч і черпає повними пригоршнями зі скарбниці язика народного южноруського, то все-таки не може відважитися писати зовсім попросту, покинути церковнослов'янську основу. Се хитання між чисто народним і традиційно-церковним напрямом веде його до синкретизму язикового, котрий майже в кождій стрічці, в кождім реченні може до розпуки довести язикового пуриста, але для історика є безмірно інтересний як образ того хаотичного стану, в якім находився наш язик в початку своєї літературної кар'єри, виломлюючися з обіймів церковщини. Щоб виразити свою думку по змозі ясно і пластично, Вишенський підбирає слова і форми народні, оживлюючи ними сіре тло церковнослов'янщини, та в потребі він прихоплює чимало й полонізмів, впадає декуди в відтінки мови болгарської та сербської; та коли й се все йому не вистарчає, він творить собі нові слова, сипле ними як із рукава і являється в нашій літературі першим «ковачем нових слів». Ті його неологізми належать до вельми характерних признак його мови. Так само великим багатством і різнорідністю форм відзначується його складня і загалом його стиль. Та про все се ми можемо тільки натякнути, лишаючи детальне оброблення сього боку писательської діяльності Вишенського на інший час.

СЕРГІЙ КРАВЧИНСЬКИЙ (СТЕПНЯК)*

В останньому номері «Arbeiter Zeitung» знаходимо спомини про недавно померлого в Лондоні російського революціонера Сергія Степняка, тобто Кравчинського*. Автором цих спогадів є приятель і товариш покійного Павло Аксельрод* з Цюріха. Подаємо з них декілька біографічних подробиць про автора «Підземної Росії».

Сергій Кравчинський народився 1851 р. в сім'ї російського дворянина. Після закінчення гімназії він вступив до артилерійської школи, яку закінчив 1871 р. зі званням офіцера. Вже в школі він переймається ідеями тодішніх російських соціалістів-«народників» і вирішує скинути з себе тягар свого привілейованого стану і «злитися» з народом. Ітак наприкінці 1872 р. він зрікся свого офіцерського рангу і разом зі своїм товаришем Рогачовим* пішов у народ як дроворуб. З цього часу він став «нелегальним». Однак не надовго, бо вже взимку 1873 р.* він був разом із своїм товаришем заарештований у Тверській губернії, та йому вдалося втекти з тюрми, і він, переодягнений селянином чи робітником, далі з'являвся в різних місцях Росії, поширюючи соціалістичну пропаганду. Тоді-то він написав свою першу популярну брошуру — «Історія копійки», яку пропагандисти надрукували без цензури і поширювали у народі.

Однак незабаром молодий палкий офіцер переконався, що народ ще занадто темний і відсталий, щоб зрозуміти його ідеали, а передусім цей народ дуже гноблений царськими чиновниками і жандармами. Тому з пропагандиста він поступово став перетворюватися в революціонера. Першою фазою цієї зміни була його думка про організацію селянського повстання на зразок козацьких повстань Разіна та

Пугачова. Вибух повстання в Герцеговині 1875 р. російські революціонери вважали доброю нагодою, щоб набути досвіду у веденні та організації такої війни,— тому вони цілими юрбами подалися за Саву допомагати герцеговинцям. Вибрався туди і Кравчинський, однак незабаром він повернувся з Герцеговини розчарований і пригноблений, після чого жив деякий час у Женеві, де працював у редакції журналу «Община»*, що видавався у бакунінсько-федералістичному дусі. Тим часом у Росії в революційному угрупованні настала важлива зміна. Колишні соціалісти і пропагандисти, які бажали здійснити соціалістичний ідеал під правлінням деспотичного царя, дійшли до переконання, що не лише соціалізму, але навіть найдрібнішої реформи в деспотичній Росії проти волі уряду вони не доможуться. Напрям їхньої діяльності став повертатися до розпачливої боротьби з урядом. Утворилося таємне товариство «Земля і воля». Кравчинський не міг усидіти в Женеві, він виїхав до Росії, де відразу вступив у члени товариства і взяв у свої руки редакцію нелегальної газети, яку видавало товариство. Однак він видав тільки один номер цієї газети, в якому намагався ще погодити давні ідеали народництва з новою ідеєю політичної боротьби. Та обставини змушували поспішати вперед.

Замах Віри Засулич на Трепова, героїчна оборона соціалістів перед жандармами в Одесі стали поштовхом до організації терористичного комітету. У відплату за повішання керівника одеських соціалістів Ковальського комітет виніс смертний вирок шефу жандармів Мезенцеву. Виконання цього вироку доручено Кравчинському. Протягом двох місяців він вправлявся в орудуванні кинджалом — і домігся свого, що наробило величезного розголосу в Росії та в цілій Європі і започаткувало дальші політичні вбивства. Убивця зумів зникнути від поліції, а через декілька місяців виїхав з Росії, якої вже ніколи в своєму житті більше не бачив.

З цього часу почалося його емігрантське життя. Колишній офіцер Кравчинський загинув безвісти, зате в європейській літературі виринуло нове прізвище — Сергія Степняка, талановитого публіциста, гарячого оборонця відомих російських борців за свободу і поступ. Останньою його справою була організація Товариства друзів свободи Росії* в Англії і створення Фонду вільної російської преси* в Лондоні.

СЛОВО ПРО КРИТИКУ

Бажаючи пильніше і систематичніше, ніж досі в «Житті і слові», занятися оглядом нашої белетристичної продукції, ми мусимо поперед усього сказати кілька слів про те, як ми розуміємо завдання і метод літературної критики. У нас часто ще можна почути голоси, що задля браку критики наша літературна продукція йде самопас, що критика повинна давати напрям літературній продукції, кермувати нею, немов виховувати літератів і белетристів. Нам здається, що такі жадання так само несправедливі, пересадні, так само полягають на хибнім розумінні завдань критики, як, наприклад, думка, що граматика має нас навчити чистої і правильної мови. Колись і критики і граматики, може, й думали так, що вони можуть командувати— одні поезією, другі мовою,— та думка така давно закинена. Гомер зробився незрівнянним майстром грецької мови, не вмівши ані крихти граматики, і незрівнянним поетом в часі, коли не було ніяких критиків, окрім тої публіки, котрій він співав і рецитував свої епопеї; натомість часи, в котрих переважає командуюча критика і командуюча граматика, се, звичайно, часи вузького педантизму, схоластики, упадку творчості і упадку доброго стилю в мові. При тім історія літератур усіх народів показує нам одно загальне правило, що кождий великий талант опрокидав установлені правила критичні, творив разом з великими творами і нові критичні міри для них, вказував нові точки опори, нові горизонти для критики, значить, критика ніколи не була керманичем для літературної творчості, а завсігди шкутильгала за нею, обчислювала готові вже здобутки, пояснювала їх, що так скажемо, розжовувала для публіки, популяризувала для широкого загалу. Хотячи чи не хотячи, вона мусить бути не догматичною, а аналітичною, не дедуктивною, а індуктивною. Супроти літературного твору критик не суддя, не Зевс-громовержець, а тямущий справоздавець. Він

розглядає твір з усяких можливих боків, а властиво з такого боку, з якого йому хочеться, і реферує публіці, що бачить. Він один із публіки, і голос його має принципіально не більше значення, як голос усякого другого читача. Коли який твір бездарний і нужденний, критикові вільно, так само як кождому читачеві, або зовсім не читати його, або по прочитанні кількох сторінок кинути його з обуренням, або висміяти, або вилаяти,— одним словом, йому вільно зробити прилюдно те, що кождий читач може зробити з тим твором у себе дома. Нема нічого фальшивішого, як говорити: не критикуйте занадто остро, бо тим знеохочуєте молодих робітників. Се зовсім те саме значить, як коли би хто сказав до публіки: не купуйте сю книжку, не читайте її надто уважно, бо зможете знудитись, або розгніватись, або обуритись і потому не купити другої книжки сього автора, а се йому буде дуже неприємно. Ну так, але ж книжки на те пишуться, щоб їх читати, а на те читаються, щоб роздумати прочитане, а коли те прочитане глупе, вкучне або підле, то був би чоловік колода — не чоловік, якби не позіхнув, не сплюнув, не обурився. Те самісіньке право має й критик, тільки що на тім його праві тяжить ще й обов'язок умотивувати, вияснити, для чого він позівае, для чого злиться, для чого обурюється. Значить, він мусить зробити те, до чого звичайний читач інколи буває неспосібний, а деколи тільки не має часу; те, що загал (або найосвіченіша, найвразливіша часть загалу) почуває, він повинен висказати словами, обставити аргументами, підвести під якісь вищі принципи, м о в у ч у т т я п е р е к л а с т и н а м о в у р о з у м у.

Так ми розуміємо значення і завдання критики літературної і в такім дусі бажали б її провадити. Поучати авторів, навіть молодих: так маєте писати, туди маєте йти, на се звертати увагу, а того вистерігатися,— не наша річ. Нехай автори самі працюють над собою, самі розвивають свій талант, самі шукають собі таких стежок, які найвідповідніші їх талантові,— се, впрочім, і без того звичайно так діється, а про менторування авторів критикою можна те саме сказати, що Гете сказав загалом про педагогію:

> Selbst Pallas kommt, als Mentor nicht zu Ehren;
> Am Ende treiben sie's in ihrer Weise fort,
> Als wenn sie nicht erzógen wären[1].

[1] Навіть Палладі, як і Менторові, повчання не приносять честі; зрештою, вони не перестають на свій лад повчати, немовби не мали ніякого виховання *(нім.)*.— *Ред.*

Ми пишемо не для писателів, а для публіки, а коли котрий автор може з нашої критики чому-небудь навчитися, то тому самому, певно, навчився б, вислухавши голоси других своїх інтелігентних читачів.

Та критик, як чоловік інтелігентний, що живе в певнім національнім і суспільнім окруженні, має вироблені певні погляди, уподобання і симпатії, має ще одно право. Читаючи якийсь твір літературний, він не мусить затопитися в нім, заглибитися в нім так, щоб не бачив нічого за рамами того світу, який сотворила фантазія автора даного твору. Він не мусить робитися духовим невольником автора, не мусить іти покірно там, де його автор провадить. Він може, коли хоче, сперечатися з автором, супротиставити його фіктивному світові свій власний ідейний або дійсний, реальний світ, може квестіонувати і точку виходу, і грунт, і спосіб поступування автора. Він не обов'язаний до такої об'єктивності як критик науковий; він може супроти авторового суб'єктивізму висунути свій суб'єктивізм,— звісно, без фальшування автора, без підсування йому того, чого автор не говорив, без злобної несправедливості.

Сучасна літературна теорія і практика безмірно розширила границі літературної творчості, здобула для неї обширні терени, донедавна зовсім для неї недоступні, а заразом виказала нікчемність усіх давніх т⟨ак⟩ зв⟨аних⟩ естетичних формул і літературних родів та категорій. Ми зрозуміли, що те, що нам донедавна (ба ще й досі) у школах подавано як правила та дефініції епопеї, драми, балади і т. і.,— повна нісенітниця, а властиво недокладний опис одного якогось твору або вираз поглядів на творчість в однім якімсь моменті історичнім і вже зовсім не надається до дефініції подібних творів других і з других часів. Дефініція епопеї гомерівської зовсім не підходить для характеристики «Енеїди», ані «Шахнаме»*, ані «Пісні про Нібелунгів*, ані «Пісні про Роланда»*, ані «Божеської комедії»*, ані «Беовульфа»*; кожда дана епопея вимагає осібної дефініції, то значить, що кожда дефініція епопеї, узагальнена на всі епопеї, буде дурницею. Те саме треба сказати й про всі другі наші книжкові категорії. Кождий час, кожда суспільність має свої осібні естетичні міри для творів літературних, а змушуючи, впрочім, молодіж оцінювати стародавні твори літературні естетичною мовою «тих часів і того народу, де вони повстали», т. є. такою мірою, котрої ані ученики, ані вчителі, ані взагалі ніхто на світі, звичайно, не знає

і не може знати вповні, се значить притлумлювати в молодежі власне естетичне чуття, вмовляти в неї, що їй повинно подобатися власне те, що противне її природному смакові. На ділі всі ми міримо старі і нові твори одною, нашою власною естетичною мірою, і коли не хочемо бути фарисеями, то скажемо, що вкучні місця у Гомера так само нас нудять, як вкучні балакання в Гетевім «Вільгельмі Мейстрі»*, що пустомельство Ціцерона так само обридливе для нас, як пустомельство в наших сучасних експозе про заграничну політику. Чи і як відчували се все старі греки і старі римляни, читаючи ті старі твори, сього нехай докопуються археологи; коли ми маємо читати старі епопеї, драми та поеми, то будемо шукати в них того, що нас порушить до живого, що відповідає нашим естетичним почуттям, бо чужими почуттями відчувати не можемо.

Знівечення естетичних рамок і схоластичних шухлядок — що се значить? Значить признання повного, неограниченого права індивідуальності, особи автора в тій найбільш особистій індивідуальній функції людській, якою є літературна творчість. Нехай особа автора, його світогляд, його спосіб відчування внішнього і внутрішнього світу і його стиль виявляється в його творі якнайповніше, нехай твір має в собі якнайбільше його живої крові і його нервів. Тільки тоді се буде твір живий і сучасний, справжній документ найтайніших зворушень і почувань сучасного чоловіка, а затим і причинок до пізнання того чоловіка у його найвищих, найсубтильніших змаганнях та бажаннях, а затим причинок до пізнання часу і суспільності, серед яких він повстав. Повна емансипація особи автора з рамок схоластики, повний розрив з усяким шаблоном, якнайповніший вираз авторської індивідуальності в його творах — се характерний, пануючий оклик наших часів. Та сей тріумф індивідуалізму в сучасній літературній творчості надає тій творчості заразом велике соціальне значення. Навіть в тих своїх відломах і проявах, що найсистематичніше тікають від усяких соціальних тем, найзавзятіше відхрещуються від зв'язку з суспільністю, найрадикальніше йдуть або силуються йти врозріз з її утертими виображеннями, з її смаком і віруваннями, бачимо коли вже не зовсім безцільне і бездарне шукання оригінальності, quand même[1] хоч би се була тільки така оригінальність, щоб,

[1] Навіть *(франц.).— Ред.*

замість на ногах, ходити на голові,— коли вже не хоробливі вибрики зіпсованого смаку, не проби драпатися по стінах («малювати словами», «робити музику словами» і т. і.), то в усякім разі документи певних суспільних процесів, симптоми хвороб (сучасний декадентизм — симптом хворобливого рознервування, безідейності і відчутої безцільності життя серед буржуазної молодежі різних країв) та духових переломів, котрих обсяг далеко ширший, котрих джерела сягають далеко глибше, ніж се хочуть і, частенько, ніж уміють сказати ті писателі, що дають їм літературний вираз у своїх творах.

Та, лишаючи набоці ті літературні аберації, треба сказати, що ніколи ще література не була в такім живім та тіснім зв'язку з суспільним розвоєм, з провідними суспільними змаганнями, з кипучою класовою боротьбою, як в нашім віці, ніколи вона не була таким правдивим, свідомим та живим виразом інтересів, смаку, поглядів і почувань суспільності, не була таким сильним двигачем поступу і розвою, як в нашім віці. Коли хто говорить, що поезія, літературна творчість в нашім реальнім та практичнім віці упадає, то говорить се або сліпий, що має очі а не бачить, або чоловік, що не хоче бачити того, що діється довкола. І коли хто говорить, що поетові не слід займатися пропагандою якихось ідей та ідеалів, що суспільна боротьба, національні свари, такі чи інші реформи не його річ, то се говорить тільки його власна безсильність. Все вільно поетові; він чоловік, і йому вільно інтересуватися, прийматися всім тим, чим інтересуються люди. Противно, чим ширший, різносторонніший буде круг його інтересів, чим багатший скарб його спостережень і почувань, тим більшим талантом будемо його вважати, тим тісніший і різнородніший буде його зв'язок з суспільністю, тим більший і тривкіший буде його вплив на суспільність. І ніякі правила та ограничення для нього не обов'язкові, крім правил доброго смаку, всякий твір буде добрий, крім вкучного та безхарактерного.

МАРУСЯ ЧУРАЇВНА, ИСТОРИЧЕСЬКА ПОЭМА 1652 РОКУ

Скомпоновала Е. Озерская-Нельговская. Цена 20 коп. Кіев, Губернская типография, здание присутств(енных) мест, 1896

Поема на українській мові, друкована в губернській друкарні в Кіеві,— поява рідка і незвичайна. Чи ті добродії, що там управляють, спиняючи природний зріст української літератури, бажають отакими півофіціальними творами заблахманити людям очі і показати, що українська література є, та така, що ліпше б, якби її не було? Поема пані Озерської-Нельговської зовсім вигідно підходить під тип офіціальної та півофіціальної літератури всіх країв і всіх часів. «З вищих резонів» показалося потрібним видати щось по-українськи, щоб не виглядало, що так-таки нічого українського цензура не пускає. Пані Озерська-Нельговська надряпала поему на стару тему, і її видрукували. Чи написала на замовлення, чи без замовлення, або як то кажуть, чи на торг, чи на уряд, сього не знаємо, досить, що поема виглядає зовсім так, як коли б була обстальована поліцмайстром: без думки, без талану, без поезії, без іскри огню — млявий та безбарвний виріб малоосвіченої пенсіонерки.

Бідна Маруся Чураївна, героїня чи навіть авторка пісні «Не ходи, Грицю, на вечорниці!». В нашій літературі новішого часу вона зробилася правдивою «Mädchen für alles»[1]. Самих драм про неї маємо аж три: Александрова* — Старицького, Бораковського* і Самійленка*,— а отсе й поема про неї. Не знаю, яка там історична основа сеї теми; в усякім разі пісня «Не ходи, Грицю» не є витвором тої героїні, про яку в ній оповідається, і прив'язувати пісню та оспівану в ній подію конечно до 1652 року також нема ніякої підстави. Ну, та не про се тут річ, а про поему пані

[1] Майстринею на всі руки *(нім.).— Ред.*

Озерської-Нельговської. Зміст її — се механічна та незугарна переповідка звісної історії дівчини-отруйниці, без тих комплікацій та перипетій, які повводили драматурги для заповнення п'яти актів. Маруся і Грицько люблятся; Грицькова мати хоче, щоби її син сватав Ганну; сей клянеться Марусі, що тільки з нею ожениться; тут наступає війна, Грицько йде в похід, Маруся, не можучи його дождатися, йде до Києва на прощу, тут стрічає козака Івана Іскру, що її віддавна любить; від нього довідується, що Грицько вже вернув додому до Полтави; поспішає туди і застає відомість, що Грицько заручився з Ганною; підслухавши любовне щебетання Грицька з Ганною, вона занедужала, потім хоче втопитися, та Іван рятує її з води. Іван робить докори Грицькові, і сей покидає Ганну та спішить до Марусі, але швидко знову улягає намовам матері і бере шлюб з Ганною. Тоді Маруся здибається з ним на вечорницях, запрошує його до себе і дає йому вина з отрутою. Грицько вмирає, Марусю саджають до тюрми, засуджують на смерть, мають відрубати їй голову, та в останній хвилині прибігає Іван і приносить лист від гетьмана, що за заслуги її батька дарує Марусі життя. Маруся йде до монастиря й тут швидко вмирає.

Отсе зміст поеми, прибраний в негарні, дубові вірші, що наслідують (звісно, дуже мізерно) літературну манеру Шевченкову з його молодечої доби. Та нема в поемі ані однісінького місця, де би видно було проблиск якоїсь власної думки чи власного чуття авторки. Оригінальний у неї хіба брак зв'язку між поодинокими частинами поеми, брак усякого психологічного поглиблення теми, навіть брак власних рефлексій і ліричнних вставок, якими не раз Шевченко щасливо маскував брак пластичного обмалювання картин і ситуацій. До того додати, що і мова у нашої авторки калічена та вбога, а віршова техніка аж занадто примітивна. Мізерія, та й годі.

ТЕОДОТ ГАЛІП*, ПЕРШІ ЗОРІ, ОПОВІДАНЄ

Чернівці, 1895

Про які зорі натякає се оповідання і чому вони перші, я, прочитавши уважно книжечку Галіпа, зовсім не розумію. Нічогісінько в ній нема астрономічного ані в дослівнім, ані в переносним значенні. Оповідається там про гурток молодих людей, чернівецьких студентів, що балакають весело, п'ють добре, танцюють гарно, люблятся з гарними дівчатами і переходять деякі дуже несложні фази любовних радощів і розчарувань. Є там сильветка одної панночки зовсім звичайного типу наших малоосвічених і нерозвитих панночок, у котрих цивілізація, крім строю та фризури, проявляється хіба в тім, що завчасу вміють докладно відрізнювати любов від подружжя. Є й закордонний русин, якийсь волиняк, що приїздить до Чернівець Горчонковим, а попавши в кружок Галіпових героїв, віднаходить у собі козацького потомка Гірченка, засмаковує в коломийці і з тим багатим засобом вертається назад у свою Волинь. Є там і галичанин Тухольський, якийсь дивак, ніби радикал, хоч ніяких радикальних думок не висказує, снується по Чернівцях, як блудне світло по болоті, привозить якісь книжки і цілі два тижні тим тільки турбується, кому б їх передати, щоб їх розпродав, а сам за весь час не продає ані одної. Одним словом, товариство різнобарвне, та все ж таке, що ніяких ані перших, ані остатніх зір в нім не можемо добачити. А придивившися йому уважно, добачили б ми дещо зовсім інше. Ну, та ми не будемо чіпатися автора за титул, а стрібуємо придивитися уважніше тому молодому товариству, яке він малює в своїм оповіданні.

Герой Галіпового оповідання, Циль Білецький, «молодий, добірно одягнений, приємний з лиця панич», як малює його автор. Радикал Тухольський у Галичині чув про

нього як про чоловіка, з котрим «можна почати культурну працю», але яка би се могла бути праця, ми з оповідання не довідуємося. Білецький навіть «не дуже уважно слухає» слів Тухольського про таку опінію о нім (стор. 17); трохи далі (стор. 19) він «уважно слухає» розмови «про політику в Галичині», та не вміє сказати, чи в Чернівцях є робітницьке товариство. Зате він охочий до гри в карти (стор. 22), а товариську пиятику справляє як якесь торжество, не залишаючи при тім цитувати Шевченка в цинічнім приложенні (стор. 23). Він шанує народні звичаї, коли вони відносяться до пиття горілки (стор. 24), любить пісні «на хвалу моєї миленької» (25), в котрих уже сам автор чує «відгомін співучої душі народу, котрому доля нічого не облишила, лишень тугу за кращими днями». Як поетично, і патріотично, і глибокоумно! Тільки добре підпивши, Білецький «тримає (і не пустить!) палку промову політичного змісту» (29), та автор мудрий, навіть півсловечком не натякає, про що і як говорив його герой. І коли серед тої промови роздається стук до дверей і одному з п'яних товаришів привиджується ревізія, «Білецький немало напудився» і хоча, «пройшовши зміст своєї промови, мусив собі виставити свідоцтво цілковитої бездоганності», то все-таки, промимривши кілька слів, «пожовк на лиці і чимпрудше мусив поквапитися до вікна» (37), мабуть, міркуючи в разі небезпеки вискочити з хати надвір. Коли справа вияснилася, він оживає духом аж тоді, коли ходить о нову пиятику. Йдучи до шинку з гостем волиняком, він балакає «про життя-буття народу на Волині і на Буковині, де в чім відмінне, в многім подібне» (38); ся розмова для автора, видно, нецікава, бо, крім отсеї премудрої її характеристики, він не приводить із неї ані слова. Тільки в шиночку Циль впадає в добрий гумор і хвалиться, мабуть, для зазначення свого патріотизму, що «питимем по-козацьки» (43), і пояснює се в такий спосіб, «що ви (себто шинкар) нам внесете сюди на двадцять і чотири годин їди, дасте нам ключі від пивниці, а самі можете іти спати. Через добу навідуйтеся у нас» (44). Вдарившися в такий високий патріотизм, він уже не попускає і, пояснюючи гостеві з Волині назву Галичини, додає: «Один із тих великих країв, яких є з десять на Українській Русі. Та що з того, коли вони майже всі німі і не знати навіть, чи ми ще ми» (44). Лишилася, як бачите, тільки одна Буковинська Русь, де люди не німі, бо раз у раз співають і вміють пити по-козацьки; вона одна рятує честь і славу України.

Автор не доповідає нам історії пиятики свого героя і його товаришів, а тільки коротко каже, що другого дня о четвертій пополудні Циль, «причепурений, але досить блідий» (51) ішов до своєї любки. При стрічі він цілує її в руку, при столі «розмовляє з нею очима та якимись уриваними півслівцями» (57), вдає з себе заздрісного, «незавважно стискає її маленьку ручку» (58), йде з нею, «але виключно з нею», хоч в більшім товаристві, на прохід. Сидячи обік своєї улюбленої, одним тільки журиться, «що не буде міг дати їй свого імені...» «Коли ж ми поберемося?» — запитує він, нагадавши, що він ще тільки на другім році прав, а панночка вже готова йти заміж, та вспокоюється, коли вона каже йому: «Не журися! Я тебе й так люблю» (63). Сього йому досить, щоби «раювати», по улюбленому вираженню автора, щоб об'являти себе «невільником» своєї панночки, і то об'являти так твердо, «що він з переконанням і голосно зареготався» (64). Чудесне переконання, що спонукує до голосного реготу! Панночка, очевидно, бачить в тім переконанні «діткливий жарт» і відвертає від нього личко; він мусить поясняти їй, «що є їй справді до смерті відданий» (64); жаль, що автор, приводячи в своїм оповіданні таку купу пустих розмов, не вважав потрібним привести сього цікавого пояснення! Ну, і «вона почулася знову щасливою» тим, що «її милий всього себе, свою любов, своє молоде життя давав їй до розпорядимості, і які-то він гарні речі говорив! Про її красу, про свою силу (ото!), про любов і життя, про пімсту і кров (а се з якої рації?), про тугу і смерть і знов про любов» (64). Якби автор був нам привів таку промову свого героя, то ми би й повірили, що він уміє такі гарні речі, а тепер, їй же богу, не віримо. Якби в шиночку при пиві, то, може, би ще швидше повірили, але насухо!..

І справді, після раювання з панночкою Циль просто йде до шиночку, де, розуміється, застає декого зі своїх товаришів. Тут укладається план студентського вечорка з танцями, звісно, підстелений патріотичними фразами, бо се «у нас поки що один із способів, котрими ми заявляємо, що ми ще є» (75). Білецький не тільки вповні солідаризується з таким поглядом на танцюючі вечірки, але навіть бачить в тім якусь честь для Буковинської Русі, що «замість воєнних та дипломатичних лаврів» (а інших хіба не буває?) може похвалитися хоч тим, що «у нас вечорниці обійдуться без недобору». При тій нагоді він випалює ось яке глибокоумне

речення: «Маленький потічок — і чистий, велика ріка, а мулиста». Так я порівнюю нас з різними «сильними націями». Певно, з часом і наш потічок стане рікою — і заклаламутиться». Подумаєш, який високоморальний молодий чоловік! І хто би сказав, що се той самий, котрий при однім слові «ревізія» перебирає все своє патріотичне сумління і хоч не находить там нічого, крім дитинства, все-таки хапається до вікна; котрий зате вміє пити по-козацьки, прокламує себе невільником панночки, що її третій чи четвертий раз бачить, і навіть отсю високоморальну фразу виголошує в шиночку! Ох, чудесно чистий той малесенький буковинський потічок! А які-то рибки в ньому плюскочуться! Ми ще їх побачимо.

Ми вибрали і звели докупи все, що подає автор для характеристики свойого героя на перших 76 сторінках свого оповідання. Дві речі бачимо з сього зводу: одна — се повна невміліть автора зрозуміти і змалювати який-небудь суцільний характер, а друге — пустота, некультурність і примітивність того життя, яке хоч невміло списане, а все-таки визирає з оповідання. Автор, без сумніву, добрий обсерватор і вміє легким способом оповідати те, що бачив і чув; не його вина, коли він бачив найбільше шинкових пиятик та прогулок товариських, чув найбільше пісень, цинічних пияцьких розмов, де п'яні жарти пересипаються патріотичними фразами або любовними зітханнями. А чувши і бачивши се, він, очевидно, має право писати нам про се, коли йому се так інтересно і коли не вміє знайти цікавішого предмета до оповідання. Та все-таки же виною, а не заслугою автора мусимо назвати фальшиве, просто фальшиве освітлення тих фактів, які він малює в своїм оповіданні.

Ми побачимо се виразніше, коли переглянемо те, що автор подає для характеристики свого героя в останній третині оповідання. Ми лишаємо набоці зовсім недоладну любовну сцену в X розділі — про неї буде мова при характеристиці героїні оповідання,— а перейдемо відразу до тої катастрофи, яка спіткала Білецького на вечорку. Автор не описує тої катастрофи, а малює нам тільки свого героя, як він виглядав по ній. «Він справді виглядав дивно. Чуприна, стративши всякий слід причіски, повісмами спадала по вилицях. Високе чоло ... було голе і бліде, як увесь вид. Брови були наморщені, а з-під них визирали очі, в котрих блискав непевний вогник. Уста були напівотворені, спідня губа трохи виставлена. Через те кутики рота немов зсуну-

лися. Навкруг уст рисувалася на все готова, але затаєна відвага, яка являється у людей, що їх мучено і бито» (102). Варт високої премії чоловік, хто здужає собі з отсього опису виробити хоч яке-небудь конкретне виображення. Автор, очевидно, хотів би малювати пластично, та брак обсервації і знання найпростіших явищ фізіономіки людської заставляють його малювати карикатуру та ще підливати той малюнок нісенітницею вроді тої «відваги, яка являється у битого і мученого чоловіка». І що далі робить сей так трагічно змальований герой? «Білецький подивився на Самсонюка довгим позором і кивнув головою». Та й тільки всього? Ні. «Потім його очі склепилися, він ухопився руками за чоло і перериваючимся голосом простогнав: «Кириле, як вона мене зрадила!» (102). Та й по всьому! Те, що йде далі, се виклад Самсонюка про «силу розуму» — одинокий довший теоретичний виклад в оповіданні; після нього Циль з радістю думає, що він ще живий і здоров, плаче і йде з товаришами — куди б ви думали? Як правдивий чернівецький русин, спосібний до «культурної роботи», йде до шинку, а відси виїжджає на село, де «за три неділі так розжився, що аж вертати не хотілося». Відомість про шлюб своєї милої з іншим він приймає зовсім байдуже. Щасливий чоловік!

Героїня оповідання — панна Ірина Матушинська, дочка багатого протопопа, «висока, гнучка дівчина, яких, може, шістнадцяти років» (2), змальована не менше, але й не більше глибоко, як Циль. Вона являється на сцену в супроводі Білецького, з котрим ледве від двох місяців познайомилася і всього тільки два рази була вкупі, та проте вона зараз же в первім розділі цілується з ним. «Як він остро цілує! Аж укусив мене,—шептала вона, пригладжуючи трохи розхристане волосся та втираючи палаючі щоки. Після сього побігла до кухні переконатися, чи мати що спостерегла. Була се рішуча панна» (7). Дивно, чого автор велить їй приїжджати до Чернівець «для довершення едукації», коли вона вже так досконально едукована.

З кухні вона вертає з хустиною в руці, «личко було немов заплакане», та проте вона спокійнісінько запро шує Циля на обід і довгенько розмовляє з ним, а при кінці дає йому цілувати свою руку. На другий день по тій сцені відбувається згадана вже прогулка на Владичу гору, при котрій Ірина з Цилем «раюють» у любовних солодощах на очах батька, матері і цілого товариства. Тут Ірина заявляє

Цилеві на його сумну увагу, що він «не може їй дати свого імені»: «Не журися, я тебе й так люблю»,— що, в зв'язку з тим, що сталося за кільканадцять днів, показує довідно, що вона справді була аж занадто едукована в тій буржуазній жіночій едукації, що таким пишним цвітом цвіте особливо у Франції та помалу приймається і по других краях. Цилеві запевняння, що він «її невільник», вразили Ірину, але не для того, що, проголошуючи ті слова, герой сам себе знижував до ступеня песика або котика, а тим самим унижував її саму; ні, те почуття приниження і зневаження людської гідності ані разу не блисло в делікатній душі протопопівни; їй прикро було тільки те, що він «так дітькливо жартував» (64). І розуміється, що так понята прикрість швидко минула; коли Циль почав їй виясняти своє невільництво а при тім говорити «про її красу і свою силу», то «Ірині стало гаряче, вона отворила уста, аби дихнути вільніше, їй здавалося, що вона царівна в казці і що се все навкруг неї якийсь загадочний райський світ» (64). А коли Циль показав їй зірку коло місяця і глибокоумно порівняв її з зіркою, а себе з місяцем, вона заявила, що «ще такого видовища не бачила» (65).

— Звичайно звізди перед місяцем бліднуть,— говорить Циль, свобідно фантазуючи на темат астрономічний,— але се твоя зірка, і ти при мені ніколи не збліднеш.

Після сеї астрономічної уваги, одинокої в цілім оповіданні, «молодята задумалися, думки їх були неозначено сумні» (64). Бодай Ірина мала чого сумувати, чуючи, які дурниці говорить її любий Циль.

Два дні пізніше Іринина любов переходить першу легесеньку пробу і в тій пробі паде. Мати дає їй легесеньке, характерне своєю безхарактерністю упімнення. Наводимо його дослівно: «Ага, я вже хотіла тебе оногди просити. Ти, Ірино, уважай, не дуже вдавайся з тим Білецьким, особливо як де перед людьми. Бо нащо? По-першім, то тобі може пошкодити, а по-другім, хлопець ще може собі щось уроїти, а з того лишень неприємності бувають» (83). Я мушу трохи довше зупинитися при тих словах, трохи розжувати їх; наші молоді хлопці і дівчата мають нагоду аж надто часто чути такі слова, привикнути до них, то часто буває таке, що не розуміють цілої їх підлоти та огидності, не відчувають того конденсованого цинізму, який у них криється. Мамця остерігає донечку перед «тим Білецьким», немов перед якимсь поганим звірем, хоча догадується, що дочка лю-

бить сього чоловіка, і хоча проста делікатність наказувала б пошанувати те чуття дочки, навіть коли б воно зійшло на хибну дорогу. Мамця, впрочім, розпочинає сю розмову так собі, принагідно, без ніякого вступу, не старається навіть розпитати Ірину про її чуття, а без церемонії залазить їй в душу своїм упімненням, мов злодій у чужу кишеню. І яке се упімнення! «Не дуже вдавайся». Значить, трохи вдаватися можеш, щоб тільки се не виходило поза обсяг забавки. «Особливо як де перед людьми». Розуміється! На самоті можна собі позволити і цілуватися і ще дещо більше, щоби тільки люди не бачили і щоби се «тобі не шкодило». А при тім треба «хлопця» так держати, щоб він собі «дечого не уроїв», т. є. згори вияснити йому, що він є тільки для забавки і розривки і що все те, що робиться між ним і панною сам на сам, без свідків, не дає йому права піднімати прилюдно які-небудь претензії і робити панні які-небудь неприємності. Коротко і ясно висказує сю думку й батько Іринин, мовлячи: «На мою гадку, завсіди той винен, хто дається за ніс водити», а мати зараз пояснює: «Най дівчата не даються дурити» (56). Се значить, що дівчина не тільки не повинна «дати себе дурити», т. є. піддатися своєму чуттю, йти за поривом свого серця, але, противно, повинна старатися дурити «хлопців», та мусить вдаватися з ними осторожно, так, щоби люди не бачили і щоби се їй «не шкодило», а хлопець щоби не міг мати до неї жодного права. Певна річ, мамця мусила частіше і детальніше викладати Іринці сю свою едукацію, бо, як ми бачили, панна Ірина вже від початку оповідання показується кованою на всі чотири ноги, а й тепер мамцине упімнення відразу зрозуміла, і то власно так, як мамця того хотіла.

«Ірина схилилася знов над рамцями,— оповідає далі автор,— і нічого не відповіла. Вона трошки поблідла. Її глибоко вразили материні слова, особливо те холодне, розумне, само собою понятне: «З того неприємності бувають!» Справді? Більше нічого?

Страх, як мати погано виразилася, як не по-людськи! І як мати мені вже довіряє! Усе бачила, а мовчала, а на послідні слова докору, ні сварки, нічого— де там!... «Прошу, не вдавайся... особливо перед людьми...» Дуже се погано сказано!

Ні, на злість матері не покину Циля! Я не така, як мама гадає. І нащо мені його покидати? Він мене любить, я його також буду любити. Але коли з тої любові нічого не вийде?

Може, вона справді могла би пошкодити? Може, мати добре зробила, що бодай сяк-так нагадала? Ні-ні, справді треба бути обережною. Циль нічим не є, нічого не має, ні становища, ні поваги, ні років! Зрештою, треба перестати йому робити надії. Я йому, властиво, жодних надій не подавала, ми ледве кілька разів виділися. Він ще не може мати жодних претензій. Те, що я йому сказала «люблю», нічого не шкодить, я його справді люблю, і коли би він лишень залишив гадку про якусь женитьбу, я би його ще дужче любила. А так не гаразд буде.

Отже, я йому скажу: «Цилю, ми ніколи не поберемся»,— і він піде, а я лишуся сама. Він надується, буде на мене вовком дивитися, а се мене буде дуже боліти.

Але іншої ради нема. А як він щось, може, зачне витворяти, то я з ним зірву цілковито. Най собі йде! Овва, що за легінь! Най почекає, аби хоть трохи вус підріс!... Зрештою, як собі хочеш!»

Отсе рефлексії шістнадцятилітньої панночки, що уперве любить! Скільки брудоти, скільки цинізму в тих рефлексіях, виссаного, мабуть, з молоком матері! Се та дівчина, що ще передучора тонула душею в любовній розмові з молодим парубком, що запевнювала його про свою любов, цілувалася з ним, говорила з ним, як з братом! Вона ані одної хвилі не думає боронити свого чуття. Вона знає, що Циль на другім році університету; щоби стати його жінкою, їй прийшлось би ще чекати пару літ, та й про таку можливість вона також ані разу не подумає. Вона рада тільки, що мати не сварить на неї за те, що цілувалася з своїм милим, і бачить в тім доказ довір'я матері, в чім би ми бачили школу гіпокризії. Вона повторяє два рази, що в словах матері є щось поганого, але що властиво в них погане — не звісно. Сказати се матері до очей вона ніколи не посміє, але в душі таки признає матері повну рацію і тут же сама надумує ще гіршу погань, бо вже прямо укладає собі планик задержати собі Циля по своїм виході заміж в ролі «Hausfreund'a»[1], а коли би він не пристав на такий делікатний планик і «почав щось витворяти», почав жадати від неї правдивої любові, чесних і моральних відносин, то вона зірве з ним. І, прочуваючи, що воно справді так станеться, ота ідеальна

[1] Друга дому *(нім.)*.— *Ред.*

Іринка вже тепер в думках кепкує собі з Циля. Справді ідеалізм неабиякий.

Після таких рефлексій ціле закінчення оповідання для нас зовсім зрозуміле. Циль приходить зараз же по сій розмові між матір'ю і дочкою. Ірина виходить до нього заплакана — не бійтеся, не з жалю за милим, котрому в душі вже дала Laufpass[1], а задля того, що мати остаточно таки насварила на неї. Вона приймає Циля холодно, чим збуджує тільки живіше співчуття в молодім, закоханім чоловікові; замість поговорити з ним по щирості, вияснити йому ситуацію, приготовити його на евентуальний розрив, вона грає йому Лістові рапсодії, а розворушивши його нерви по всім правилам кокетерії, ще раз викликає у нього признання, що її любить, підгнічує огонь його пристрасті. А десять день опісля, на вечорку, ота романтична панночка, мабуть, після тих самих правил кокетерії звернула на себе увагу якогось доктора Скалковича, сей по двогодиннім танці освідчився їй — і Іринина мати не могла собі відмовити тої приємності, щоби не представити Цилеві нареченого своєї дочки. Як бачимо, і мамця і доня — обі ліпші.

Як же задивляється сам автор на отсю історію, на те дике зневаження людського чуття, на те потоптання елементарних вимогів чемності і прямоти в відносинах між людиною і людиною? Автор не полишив нам тут місця для сумніву, не пожалував труду, а виложив свої погляди устами одного з персонажів свого оповідання, Цилевого приятеля Самсонюка. Самсонюк, фігура, списана, як звичайно, не дуже виразно, являється тут резонером, коментатором оповіданих подій, і ми приводимо його розумування в цілості як безсумнівний рефлекс думок самого автора, як документ практичної філософії сучасного буковинського інтелігента:

«Ти її любив, кажеш. Припустім, отже, що ти в неї влюблювався. Вона се бачила, і то їй сподобалося. Ти, може, був перший мужчина, з котрим вона стрітилася ближче, і тому, цілком природно, звернула деяку пайку своїх любовних бажань на тебе. Ти зате зволив собі уроїти, що вона всю себе готова віддати тобі! Тим часом вона тобі віддавала лишень хвильові зітхання, чи там поцілунки. Се був твій перший блуд, корінь лиха. Вона не мала на думці жертвувати собою аж так далеко, аби згодитися на те — чекати на тебе, заким ти зможеш одружитися, одним словом, заким ти

[1] Відставку *(нім.)*.— *Ред.*

станеш готовим чоловіком, мужчиною! Розумієш ти, що вона тебе не могла любити, коли мусила собі водно уявляти, що з тебе має колись виклюватися чоловік для неї? Розумієш ти, що ти доти, взявши річ формально (а женщини формалісти!), мусив для неї здаватися л я л ь к о ю, з к о т р о ю м о ж н а г р а т и с я, але котра живої людини не заступить! Що то взагалі за брехливий вираз: ч е к а т и? Се або брехня перед «світом», або взаємне ошуканство! Отже, тут є той другий блуд, котрого ти, розуміється, не бачив. Ти не бачив, що той стосунок, в який ти хотів вступити, попросту був би став для тебе понижаючий, а для неї смішний, для обох же вас утяжливий. Третій блуд був той, що ти не бачив або не хотів бачити, що твоя мила зовсім не стратила здорових глуздів так, як ти, лишень попри прихильність до тебе мала свої здорові гадки, або бодай здорове жіноче чуття (інстинкт). Але ти сього здорового чуття навіть і не питався, бо ти не ставив любові в залежність від чуття, але малював собі яко душевну чесноту. Однак се не та любов! Тому-то ти, коли вчора її мати представила тобі несподіваного жениха Ірини, того доктора Скалковича, крикнув: «Як вона мене зрадила!» — Вона тебе не зрадила, вона собі вибрала чоловіка — та й годі! Коби ти вже був сам свій пан, вона би тебе не покинула задля того мало їй знайомого доктора, се є певно, а так вибачай! Се були блуди, в котрі ти, на жаль, попав. Від дальших блудів ми якось устереглися — і будемо стерегтися.

Що в о н а через дві години рішилася дати й о м у свою особу, се не диво: подивися лишень на ту боротьбу о чоловіка, яку веде нинішнє залежне жіноцтво!... Що в і н так прудко рішився, се також не дивниця: подивися лишень на ту погоню за багатим посагом, яка відбувається перед нашими очима! Ти би свою заможненьку панну десять раз утратив, заким би дочекався шлюбу!»

«Дивна сила розуму! — додає від себе автор.— Вона перемогла, побідила рішуче. По семигодинній розмові з Самсонюком Циль думав і відчував так, як йому се доводив Кирило. У Циля немов камінь з грудей спав. Він знав, що має за се дякувати Кирилові. А Кирило знав, що вирятував Циля з тяжкого лиха, що вилічив його прудко і тривко».

Справді, чудесна сила розуму! Вмовити в чоловіка, що він не чоловік, а лялька, що дівчина, котру любив,— не людина, а проста самиця, котра до кождого стрічного муж-

чини звертає «пайку своїх любовних бажань» і попри людське чуття має ще здоровий жіночий інстинкт, що велить їй, не чекаючи, віддавати свою руку знов-таки першому стрічному мужчині, коли тільки він «готовий чоловік», котра затим не може нікого зрадити, бо не має до того ніякої моральної кваліфікації, — на се справді треба неабиякої сили розуму. А властиво ніяка сила розуму не здужає сього доказати, де в душі нема відповідного грунту під засів таких думок, де нема нагромадженого багатого засобу підлоти, безхарактерності і зневаги до людської гідності і в жінці, і в мужчині. І що найсумніше, що, власне, сам автор подає нам отсю гниль як екстракт розуму, як щось так сильного, так ясного, так очевидного, що його нужденний герой навіть одної хвилини не думає змагатися з сею аргументацією, навіть не пробує одним словом протестувати проти неї, а тільки звільна, мов губка, насисається її, а нассавшися, чує себе «живим і здоровим», хоча здоров'я його — се здоров'я чоловіка, у котрого ампутовано серце.

Супроти сього всього нам здається зовсім лишнім питання: чи автор, буває, не набрехав на свою суспільність? Чи він не змалював її чорнішою, ніж вона є дійсно? Ми бачимо в авторові талановитого, хоч зовсім неосвіченого обсерватора. Він не піднявся понад прикмети фотографічного апарата і здіймає добрі ескізи тої буденщини, серед якої живе і обертається. Підмалювати сю буденщину чи ліпшою, чи то гіршою, ніж вона є на ділі, він попросту безсильний. В його оповіданні не хибло проб і в однім, і в другім напрямі, та всі ті проби, власне, доказують повну його неспосібність до якоїсь оригінальної концепції, до малювання того, що виходить поза обсяг звичайної буденщини. Пусті товариські балаканки та цинічні шинкові і пияцькі сцени удаються йому найліпше, а такі фігури, як усі троє панство Матушинські (батько, мати і дочка), очевидно, знані йому дуже близько з усіма їх поглядами, з їх способом мислення, з їх логікою і чуттями. Коли б хто хотів набрехати на ту суспільність, не знаючи її так докладно, той ніколи не міг би видумати про неї стільки погані, скільки її розгублюють ті персонажі в мимоходом сказаних словах, у поступках, сповнюваних так собі, без виразного плану (представлення закоханому хлопцю нареченого його милої). «Жестокие у нас, сударь, нравы»,— можна тут сказати словами Островського. Авторові ж, з одного боку, треба подякувати за те, що змалював нам, не прибільшуючи і не уймаючи, сей

відломок українсько-руської суспільності, а радше відломок її інтелігентної громади, що плодиться на Буковині, а, з другого боку, приходиться нам щиро жалувати його, що він не здобув собі навіть настільки ширшої освіти, щоб стануги вище понад усю оту моральну гниль, серед якої живе та громада, щоби розуміти, що в її словах і вчинках є зле, а що добре. І не треба думати, щоб для автора, що малює побут людей у якімсь краї, отсе розуміння морального добра і зла було лишнє та маловажне. Воно, і тільки воно одно, може зробити його членом цивілізованої громади, може надати його писанням характер загальнолюдський, а тим самим і широко національний, бо тільки тоді твір його буде ясний і всім зрозумілий без коментарія, тільки тоді в душі кождого цивілізованого чоловіка буде збуджувати однакові, виразні і ясні чуття, знайде в ній, що так скажемо, суголосний грунт, а без того навіть хоч би був артистично і як вицяцьканий, не підніметься понад рівень обскурного провінціалізму.

Ми вже сказали, що у Галіпа є також деякі проби вийти поза рамки його звичайної обсервації а малювати коли не фігури, то бодай моменти «вищі» або й такі, що, по його думці, заслугують на осміяння. До тих «вищих» моментів у житті його персонажів треба зачислити їх спроби говорити про політику або хоч би тільки читати книжки та газети. Розмови про політику автор згадує кілька разів,— видно, що й на Буковині русини русинами і про політику побалакати люблять. Та видно, що такі розмови там ще менше цікаві, ніж у Галичині, бо автор ані одної такої розмови не приводить в цілості. Може бути, що на ділі він ніколи не чув такої політичної розмови, яка б йому видавалася гідною того, щоб увіковічнити її, обік ідіотичних дотепів його Грінки, Опалки і других персонажів; може бути, що загалом мода на політичні розмови серед буковинсько-руської інтелігенції пішла ще недавно або, може, розмови такі ведуться там секретно старшими людьми, а молодших, таких як д. Галіп, до них і не допускають. Сього можна догадуватися хоч би з того, що з деяких політичних розмов він цитує тільки уривані фрази, які йому чи там його героєві припадково вдалося зловити вухом, як напр., те, що о. Матушинський говорить з Матвійчуком: «Запросити редактора зі Львова та й видавати часопись» (54). Ані автор, ані його герой не зацікавився тими словами, не пробував пристати до гурту, де велася така розмова, і взяти в ній участь;

жіноче і буршівське товариство для нього далеко цікавіше. Отим-то ми й не можемо на підставі матеріалу, зібраного д. Галіпом, виробити собі ніякого виображення про політичні погляди його героїв, а «патріотичні» рефлексії, вложені автором в уста Матвійчука в хвилі, коли той вийшов із шинку, покинувши там прочих героїв повісті при пиятиці (стор. 50—51), такі неясні та безпредметові, що являються нам не висловом якогось ясного політичного погляду, навіть не виразом якогось гарячого чуття, а радше ліричним плюванням на стелю.

Чи Галіпові герої письменні, чи ні? Про се можна би сумніватися, коли б автор не сказав нам виразно, що вони студенти, попи, семінаристи; в оповіданні нема й натяку на те щоб вони що-небудь читали, так як у «Іліаді» нема й слова про читання і писання. Книжки, література і все те, що освічений чоловік черпає з неї, для них зовсім не існує; щонайбільше вони вміють при пиві кепсько зацитувати латинську приповідку або цинічно перелицювати який вірш Шевченка. Що ж до жінок сумніви в їх письменності ще більше оправдані. З Ірининої «шкільної» едукації автор подає тільки одну сценку — як учениці після уложеного плану кокетували молодого вчителя історії. А щодо мамці Матушинської, то автор гарно і справді артистично описує її читання. Подамо сю сценку його оповідання в цілості — се, може, найкращий його уступ, котрому не бракує сатиричної солі, хоч, звісно, щодо його оригінальності можна би поробити деякі застереження і хоч, іронізуючи, автор звичайно попадає не там, де би треба, і іронізує над такими речами, над котрими зовсім не слід би іронізувати.

«Добродійка Матушинська нині «читала». Її уважливий муж власне прислав їй цілу купу «Н а ш о г о с л о в а», що виходило у Львові і вважалося за дуже поважну часопись. Тож добродійка, вибравши догідну годину, узброїлася в окуляри і поспішила покористатися уважливістю свого мужа. Як досвідчена в світі женщина, пані Матушинська приступала до грядучої приємності не прудко, легкодушно, але з певними думками. Вона ясно здавала собі справу з того, здавалося би, так маловажного факту, що муж прислав їй духову поживу. Вона цілком по-філософськи відкрила в сім о д и н о к і м явищі с и с т е м у, спосіб мислення протопопа, його погляд на неї, його жону, і була з сього задоволена. Пані Матушинська, хоч і не одушевлялася «Н а ш и м с л о в о м», та не взяти його до рук се було для

неї те саме, що для народу нехіснування з нових свобідномислених установ (!).

Але воно завсігди так буває, що людської душі ніколи нічим не задоволиш. Лишень пані добродійка взяла до рук одно число часописі — і радість її минулася. На добродійку нараз дихнула знакома їй почасти чорна, бездонна нудьга з-поміж дрібно задрукованих листків «Нашого слова». Вона зачала читати вступну статтю під заголовком «Наші кривди». Перечитала перше речення, замогла друге, навіть і третє, але позаяк їй довелося трохи задуматися над одним якось незрозумілим словом, то сталося таке, що загубила точку і не знала, де стала. З незадоволенням сконстатувавши такий зловіщий знак, добродійка обережно перегорнула листок і трохи немов з тривогою подивилася на другу сторону згори аж додолу. Тут з приплесканими черенками, немов зажурена, переповзла «допись», там немов поспішний поїзд мигнув «політичний перегляд», і пані добродійка з довір'ям обернулася до «новинок», що рясно розсипалися на третій стороні.

— А, тут уже певне буде щось цікавішого,— подумала читачка і, прудко оминувши «особисті вісті» та «іменування», стрітила позором товстий чорний рядок «Злі язики говорять...»— Ану, що вони говорять? — усміхнулася добродійка, направила окуляри, погладила чіпчик і підняла часопись до світла. «Злі язики говорять, що звісний Перевертанський лише тому став радником, що писемно зобов'язався вислугуватися декотрим миродатним особам. На се є отсі докази...» — Ох, господи!...— зітхнула пані Матушинська, не бажаючи переконатися о правдивості страшного донесення.— Як вони нікого не шанують!—подумала вона і вже майже без надії переглядала часопись далі. Аж тут, немов спасенна стеблина, тихо запросила її до себе мила новинка «Дуже цікаві вісті».— Ну, нарешті,— зітхнула читачка. «Дуже цікаві вісті доходять до нас з Києва. В однім з тутешніх архівів знайдено нові документи, що кидають деяке світло на особу автора так званої Несторової літописі...» Добродійка з повною резигнацією згорнула часопись і розсіяно подивилася знов на першу сторону... Позір її машинально пробіг по блискучому папері і цілком мимохіть опинився під лінією, де красувався не завважаний нею фейлетон. «Матеріали до дослідів над походженням слова «струк», з увагою особливо на язики литовський і санскритський. Написав один з двох. Десяте продовження». Добро-

дійка вже давно не змагалася з долею; її позір сумовито посувався по немилосердних буквах, точках і протинках. А ті букви, точки і протинки зачали тягтися безконечною лавою, та такі тверді, мовчазливі та сумовиті, немов ті діди, що, бувало, тягнуться шляхами до Сучави... Добродійка побачила, як вони оживилися, заворушилися, і, немов знемощілі, зачали протягатися, хитатися, а нарешті хилитися ніби на супочинок. Небавом стало тихо, вони задрімали, а з ними й пані добродійка. Вона прокинулася, однак, коли почула, що «Наше слово» в неї випало з руки. Добродійка Матушинська ще встигла вхопити часопись, котра помаленьку зсувалася по спідниці, і, поклавши її зневажливо на стіл, подумала: «От, богу дякувати, що я трохи задрімала!»

Автор, очевидно, думає, що він дуже їдко заіронізував над часописсю «Наше слово». Та нам здається, що для людини, у котрої нема ніякісіньких духових інтересів, котрій понад силу перемогти три речення і задуматися над одним трохи незрозумілим словом, навіть «Дзвінок»* і «Бібліотека для молодежі»* буде занадто тяжкою і нудною лектурою. Мимоходом додамо, що приведений нами уступ — одинокий в сьому оповіданні, котрий дозволяє встановити дату, коли відбуваються події, тут змальовані. Очевидна річ, що львівська часопись «Наше слово» — се «Діло», а звісний «Перевертанський» — се Барвінський*, а новинка про те, що він став радником, то є членом Ради шкільної крайової, вказує на добу упадку т<ак> зв<аної> нової ери а початку т<ак> зв<аного> нового курсу*. Коли б не ся подробиця, можна б було подумати, що річ в оповіданні діє в 80-х, 70-тих або навіть 60-тих роках.

Нам лишається ще сказати пару слів про ті персонажі Галіпового оповідання, що виходять із звичайного круга його обсервації, та, проте, виведені автором, певно, не без якоїсь глибшої думки, правдоподібно для того, щоби показати Чернівці якимсь огнищем, де здибаються інтелігентні люди з усіх закутків України-Русі, де стикаються з собою на нейтральнім грунті різні погляди і напрями, які існують серед руської інтелігенції. У одному автор має рацію: грунт тут справді нейтральний, бо тутешні інтелігенти, навіть молоді, як ми бачили, не то що не мають ніяких політичних поглядів, але навіть не мають того, що є основою для всяких поглядів, не мають характеру і виробленого морального почуття, не мають загалом ніяких духових

змагань. Грунт дійсно нейтральний, але таким самим нейтральним грунтом була б і пуста пустиня. А може, ще й ліпшим, бо там не було б даних для такої чи іншої політики, а тут вправді даних позитивних також нема, та зате є величезна купа деморалізації і глибоко вкоріненого цинізму.

Автор рисує нам дві такі чужосільні, захожі на буковинський грунт фігури, і обі виходять карикатурами. Одна фігура — се волиняк Горчонков, що під впливом буковинської компанії робиться Гірченком. Припадково заїхавши до Чернівець, він попадає у веселу авторову компанію, щоби дістати буковинських пісень; чи дістає їх, про се ми не довідуємось. Кумедний собі чоловік той Гірченко. Живучи на Волині і бувши інтелігентним чоловіком, він навіть не чув нічого про українофілів. Загалом він в розвої духовім дуже недалекий, бо навіть пияцько-фразеологічні гасла Галіпових героїв для нього незрозумілі, та зате їх пияцько-буршівська практика «надзвичайно притягала його до себе» (47). Автор, не почуваючи глибокого комізму ситуації, ось як характеризує душевний стан Гірченка на другий день його знайомості з буковинцями. Сцена, розуміється, йде знов у шинку.

«Гірченко нині чувся трохи інакше в товаристві нових знайомих. Відучора він став значно уважнішим на бесіди студентів. Нині він звичайно сидів, спершися грудьми о гранку стола, і ловив кожде слово, що виходило з уст сього або того студента. Гірченко прудко цілком освоївся з новими знайомими. Щось незвичайно рідного дихало в сім товаристві, щось подібне до почуття приналежності між браттями, але остільки сильніше, що вкупі з тим будилися пориви до чогось (?), будилася якась (!) певність і відвага. Гірченко всі свої теплі чуття, не зужиті досі, віддав громаді молодих людей і прудко став їх завзятим (!) другом. Він уже зрозумів, що сі хлопці, що вели безжурне, легкодушне, майже бурлацьке життя, бажали добра для так добре йому знакомого і любого предмета, для того просторікого, безпомічного народу, на котрім так і роїлися різні мишуреси і печенєржи. А проти сих Гірченко з охотою готов був обернутися, ще й як! (Ото власне, що не знати, як!) Волиняк все завзятіше підкручував свій довгий, чорний, козацький вус, думаючи таку думу. Він відчував, що нові знайомі зробили на нього велике враження, і завважив, що дістається під нові впливи. І хотя й сі враження та впливи йому видавалися дуже гарними(!), то обережний Гірченко все ще

не піддавався їм безумовно. Не менше, проте, рішив, що хоч би сам не мав стати таким, як отсі молодики, то все-таки завсіди би сказав: «Се порядні люди, я свідок на те!» Він поспішив виразити ту прихильність відповідними словами, і виразив її дуже коротко. Взявши склянку в руки, спершу мовчки чокнувся з товаришами, заворушився і сказав:

— Дай вам боже здоров'я! Випиймо!»

Справді, трудно й здумати гіршу карикатуру, як сей волиняк, котрий мусить аж до Чернівець їхати, щоби почути про українофілів і у котрого не стало навіть настільки глузду, щоби зрозуміти, що ті молоді люди, «що ведуть безжурне, легкодушне, майже бурлацьке життя» в хвилині, коли там, по селах, народ пропадає в голоді і темноті, що пропивають гірко зароблені тим народом гроші і, хоч ніби студенти, день і ніч волочаться по шинках і пияцькі гасла знають далеко ліпше, ніж яку б не було науку, що ті молоді люди — не порядні люди, а сміття, дрантя, кандидати на підляків, лизунів, неробів та кар'єристів. Дуже вже непочаті мусили бути його чуття, коли він відразу міг віддати їх бодай в маленькій часті таким ледарям.

Друга фігура, з котрої автор таки навмисне схотів зробити карикатуру, се заїжджий галичанин Тухольський. Автор пробує показати в нім чоловіка з ідеями, і очевидно се йому не вдається, бо у самого автора нема в запасі ніяких ідей, котрі б він міг приписати сьому «радикалові». Д<обродій> Галіп, очевидно, дуже мало знає круг ідей галицьких радикалів і для того заставляє свойого Тухольського верзти нісенітницю і робити дурниці, щоби тільки він виглядав не так, як люди. Він інтродукує його завзятою тирадою проти «історичних образів» та проти цілого способу трактування історії як подій не людей, народів, а бездушних кукол, честолюбних та кровожадних «знаменитих людей» (16), як коли б знамениті люди не були також щонайменше людьми. В дальшій розмові Тухольський згадує про те, що хотів би й тут розпочати «культурну працю», та не говорить про неї нічого докладніше, а тільки все «балакає, все посмішкується і поправляє окуляри» (17). Крім посмішкування, ми довідуємося, що він чимось причасний до «львівських та женевських книжечок», привезених до Чернівець для розпродажі. Які се книжечки — не звісно, та Тухольський упереджує, що «їх властителі в Галичині не бувають премійовані» (19). В яких відносинах стоїть Тухольський до тих книжечок — не знати. Раз автор каже,

що їх привіз Самсонюк (19), а потому виходить, що ними головно занимається Тухольський і задля них приїжджає до Чернівець (107). Далі довідуємося, що Тухольський інтересується робітницьким товариством у Чернівцях, а коли жоден з Галіпових героїв не вміє йому про таке товариство нічого сказати, він іде «до ратуші» (чому не до поліції?) питатися про нього, та відтам його викидають. Се остатнє вже попросту глупа авторова брехня. Можуть собі Чернівці бути варварським містом, але інтелігентного чоловіка, навіть коли він прийде до ратуші і попросить о яку інформацію, не викинуть. Д<обродій> Галіп знає, очевидно, тільки шинки і знає, що коли там не заплатиш за випите, то буває так, що тебе викинуть. Але ратуш не шинок.

Про Тухольського довідуємося далі, що він не любить попів, а радше людей в рясах, бо коли (ст. 20) він тікає з товариства, до котрого входить семінарист в рясі, то пізніше той сам чоловік в світському убранні йому подобається і він зараз догадується, «що ви хочете пристати до звичайного, робітного люду, значиться, у вас є ретельні наміри» (40). Як бачимо, по інтенції д. Галіпа, Тухольський не стільки радикал, скільки звичайний претензіональний дурень. Зовсім в тій самій ролі, без дійсної потреби він виступає і при кінці оповідання; приїхавши чортзна-чого до Чернівець, він в подорожнім убранні заходить на вечерок з танцями, поховзнувшися, паде на середині зали і валить з ніг танцюючу пару, а потім в тіснішім кружку вдаряє на фраки та дорікає русинам, що не підпирають своєї літератури. Як бачимо, радикал неабиякий, і якби не ті міфічні «худенькі, любенькі, розумненькі книжечки» (40), з котрими возиться Тухольський, то можна б подумати, що се таки буковинського плекання дурень. Тільки те, що він інтересується книжечками, чинить його не подібним до всіх буковинців: зрештою, його балакання і його поступки нічим не нагадують нам звісних типів галицьких радикалів.

Ми, може, трохи задовго зупинилися при Галіповім оповіданні. Та ми вчинили се навмисно. Оповідання з життя інтелігенції, а особливо молодої, у нас поки що рідкість, а з Буковини ще й більше. При тім автор будь-що-будь оповідач талановитий і писательську техніку виробив собі незгіршу, а при тім обсерватор добрий, хоч для дуже тісного обсягу явищ. Нічого легшого, як збути такого автора загальниками, сказати йому коротко: тобі, чоловіче, треба ще чимало вчитися, думати, бачити і пережити, треба, крім,

техніки, виробити собі ще й розуміння життя і його явищ, піднести власне чуття, власні симпатії і вподобання на вищий, загальнолюдський рівень. Легко се зробити, та що з того? Публіка прочитає і скаже: мудро сказано. А автор прочитає і скаже: «Темна вода во облаці». Отим-то я думав, що ліпше прислужуся і публіці, і авторові, розжовуючи свій загальний суд, демонструючи його подрібно, розбираючи се, хоч і слабе оповідання на його складові часті, немов роблячи з нього ряд анатомічних препаратів, на котрих ясно видно всю його внутрішню будову. Надіюсь, що публіка за те на мене не прогнівається, а може, й сама привикне в подібний спосіб вдивлюватися глибше і в белетристичні твори, і в саме життя. А чи скористає що з моїх уваг автор, чи, може (як се у нас буває), відкине їх з обуренням як особисту образу, про се мені байдуже.

ВІДГУКИ ГРЕЦЬКОЇ І ЛАТИНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУР В УКРАЇНСЬКОМУ ПИСЬМЕНСТВІ

Як доповнення до статті п. Макарушки* («Eos», II, с. 184—192) я подаю ще деякі доповнення до питання про вплив античних літератур на руське письменство. Пан Макарушка почав свій огляд від Котляревського, маючи певну рацію, тому що нова руська література справді датується від появи «Енеїди». Але, розглядаючи це питання глибше, травестована «Енеїда» Котляревського не була абсолютно новим явищем у руському письменстві. Як з погляду мови, так і у плані літературного методу, гумористичного трактування серйозних справ, цього сміху крізь сльози Котляревський був продовжувачем старої руської літературної традиції, виробленої в українських шкільних драмах, особливо в інтермедіях і так званих «віршах», тобто в святкових промовах, які первісно були наслідуванням польських промов, популярних у школах XVII і XVIII століть, і на Україні перейшли в уста міщан та козаків і створили окремий і досить багатий відділ літератури напівусної, напівкнижної, де в гумористичний спосіб зображувано як церковні легенди, так і сучасні авторам історичні факти. Взагалі можна сказати, що в цих віршах більш чи менш виразно відбилася історія та еволюція думки українського народу, а точніше його більш освічених і більш самостійних верств, починаючи від кінця XVI століття до наших днів. У всій сукупності твори цього типу досі не тільки не були відповідно опрацьовані, але навіть не зібрані і критично не видані: крім давніших принагідних публікацій*, наприклад, Білозерського* в додатку до невеликих козацьких літописів, Костомарова в додатку до його монографії про Богдана Хмельницького, Антоновича і Драгоманова в додатку до другого тому «Історичних пісень українського народу»,

в «Киевской старине» й інших періодичних виданнях,— першу систематичну колекцію цих творів разом з цінними коментарями опублікував доктор Драгоманов у журналі «Жите і слово», т. I, с. 36—48, 436—453; т. II, с. 61—68, 205—216.

Єдність і безперервність українсько-руської літературної традиції від найдавніших часів, а особливо від інтелектуального відродження Русі під польським пануванням у XVI і XVII століттях до Котляревського і до Шашкевича*,— це один з найцінніших здобутків останніх досліджень над історією інтелектуального розвитку Русі. Тож не слід забувати, що в цьому розвитку елементи грецької освіти відігравали неабияку, вирішальну роль. Щоправда, це не була освіта класичної Греції, та грецька мова, яка протягом багатьох століть так могутньо впливала на Русь, була вже тільки посередником для відтворення інтелектуальних течій, діаметрально протилежних духові класичної Греції; через посередництво цієї новішої, попсованої і виродженої грецької мови йшли на Захід ідеї, вірування, створені на Сході, в Палестині, Сирії, Єгипті, в Персії та Індії, а саме іудаїзм*, християнізм*, маніхеїзм*, який був тільки переробкою перського маздеїзму*, та буддизм*, покритий християнським нашаруванням. Одним словом, все те, що безпосередньо в шатах грецької мови чи посередньо, в болгарських або сербських перекладах, приходило на Русь з часів Володимира Великого*, було в і з а н т і й с т в о. Ясна річ, що в цій суміші різноманітних елементів були також крихти грецької класичної літератури; було їх, може, більше, ніж сьогодні ми можемо встановити внаслідок фрагментарного стану, в якому до нас дійшла література класичного світу.

Отже, передусім назвемо тут літургійні книги. Книги ці, із спеціальним церковним призначенням, не справили великого впливу на інтелектуальний склад Русі не стільки з причин незрозумілої церковної мови, яка не завадила іншим творам, про які мова йтиме далі, глибоко проникнути в уми слов'янських народів і особливо руського, скільки з причин своєї абстрактності і риторичного стилю, характерного для періоду занепаду. Винятком був хіба «Евхологіон», або так званий «Требник», тобто збірка молитов на всякі випадки — заклинань нечистих духів, молитов при освяченні різних предметів, при постриженні, народженні, похоронах тощо. Надзвичайно багатий зміст цього твору

стосувався не лише найрізноманітніших моментів людського життя, але також різних забобонів і народних вірувань, вбирав їх у себе, покриваючи нашаруванням християнства. Вже в самій Візантії розміри цієї збірки були величезні, як про це свідчить велике видання Гоара (Венеція, 1647). Немає сумніву, що на слов'янському грунті на зразок візантійських складали нові молитви і заклинання, нові обряди і посвячення ніби християнські, але по суті вони були продовженням старого поганства або пропагандою орієнтальних вірувань. На Русі не збереглись, наскільки мені відомо, рукописні «Требники» давніші, ніж з XV століття, але давні списки незаборонених і заборонених книг, переписувані дуже часто, остерігають «перед товстими книгами неканонічних молитов, що знаходяться у попів» (див. Константин Калайдович, Йоанн екзарх болгарський, стор. 208—212; Пыпин, Для объяснения статьи о ложных книгах — в «Летописи занятий Археографической комиссии», 1861, т. I, стор. 44, 45). Велику кількість подібних молитов і обрядів знаходимо в найдавніших друкованих на Русі «Требниках», а саме у стрятинському, який видав Балабан* 1606 р., львівському з 1644 і 1645 р. і київському (могилянському) з 1646 р. У пізніших виданнях пропущено вже багато молитов, які були ще в цих старих виданнях. Порівняльне дослідження цієї книги і використання її для історії народних вірувань — це завдання науки.

Далі слід згадати про переклади святого письма. Я пропускаю тут детальну бібліографію перекладів старослов'янською мовою і зазначу тільки, що загал русинів, і навіть духівництво, в давнину дуже рідко користувалися текстом усього святого письма — вони задовольнялися тими фрагментами, що знаходились у літургійних книгах, в «Євангеліях», «Апостолах», «Тріодіонах» тощо. Щойно реформаторський рух висунув потребу в цілому тексті святого письма, породив також переклади всієї Біблії. Першим перекладом Біблії на мову, наближену до народної, був переклад доктора Франціска Скорини*, виданий у чеській Празі 1517—1519 рр., який потім на Русі часто переписували. Але Скорина перекладав, мабуть, з вульгарної латині і як допоміжне джерело брав німецький переклад Лютера. Щойно князеві Костянтинові Острозькому і тим ученим, що гуртувалися при його дворі, належить заслуга видання, здійсненого завдяки його старанням, перекладу всієї Біблії на церков-

ну мову (Острог, 1580). Учені видавці зібрали багато старих рукописних перекладів, а отримавши з Царгорода старий рукопис Біблії, з його допомогою виправили недоліки слов'янських перекладів. Оскільки ж виявилось, що деякі біблійні книги досі зовсім не були перекладені на церковну мову, зробили новий переклад їх в Острозі частково з грецької, а частково з латинської мов. Для повноти згадаю ще тут спроби перекладів святого письма, головним чином «Євангелія» і «Псалтиря» народною руською мовою. Першим з таких перекладів був той, який близько 1580 р. почав друкувати і не закінчив Василь Тяпинський* у своїй пересувній друкарні. Такого типу спроби були досить частими в кінці XVI і в першій половині XVII століття; доказом чого є два переклади, що збереглись до наших днів, а саме Негалевського* і так зване Пересопницьке євангеліє*. Спроби перекладів «Псалтиря» на руські вірші, що походять з XVII століття, були опубліковані в «Киевской старине»*. Мовою, наближеною до книжної, склав віршем Псалтир у своєму «Римованому псалтирі» 1680 р. Симеон Полоцький*.

У XVIII столітті в Карпатських горах, в теперішньому Грибівському повіті, отець Прислопський переклав Псалтир лемківським діалектом. Особливу увагу на Псалтир було спрямовано тому, що він був єдиною біблійною книгою, яка повністю використовувалась у церковному ритуалі. Крім того, на Русі постав звичай, що при трупі померлого протягом цілої ночі, одної або двох, поки труп лежав дома, дяк або якийсь інший письменний чоловік мав читати Псалтир. Таким чином Псалтир був, можна сказати, єдиною біблійною книжкою, доступною для простих людей. Отож не дивно, що ця книжка в уяві люду була огорнута павутинням вірувань і забобонів, а спритні дяки підтримували ці вірування, ворожили з «Псалтиря», заклинали духів, прочитуючи уривки з нього, тощо.

Безпосередньо з грецької мови були перекладені, частково в Болгарії, частково на Русі, твори отців церкви; найбільше св. Івана Золотоустого, Василя Великого, Іоанна Дамаскина, Єфрема Сірійця й інших. Особливо коли заведено на Русі унію, православні з метою захисту своєї віри старанно перекладали і друкували отців церкви, а один з пристрасних захисників православ'я, московський емігрант Курбський, скаржиться, що на Русі надто мало людей, здатних перекладати отців церкви, і тому багато

їхніх творів ще не перекладено. Але якщо ці книжки переважно догматичні або паренетичні, були призначені передусім для духовних осіб, а для ширшого загалу були недоступними і незрозумілими, то тим більший вплив на широкі маси читачів і слухачів мали інші твори, теж перекладені з грецької, а пізніше з латинської мов. Це були житія святих, побожні легенди, так звані Четьї-мінеї — описи житій святих, впорядковані за календарем. Замилування в читанні оповідань про життя і муки святих існувало на Русі від незапам'ятних часів: товсті збірки легенд належать до найстарших пам'яток слов'янського письменства (Супрасльський рукопис). Особливо з XV і XVI століть маємо безліч рукописних збірок, в яких уміщено або ж тільки житія святих, або ж вони упереміжку з поученнями на більші торжества («Торжественники»). Для потреб в широких колах населення, яке не було спроможне купити такі величезні книги, з них були зроблені виписки, названі по-грецьки «Прологом»; тут були вміщені в скороченій редакції житія святих, а поряд з цим після кожного дня (коли на один день припадало по кілька святих) — якесь повчальне коротке оповідання або духовне повчання. «Пролог» користувався великою популярністю на Русі, його часто переписували і друкували, а в XVII столітті в Галичині перекладено один том на мову, близьку до народної. Але і велику збірку, оці Четьї-мінеї, св. Дмитро Ростовський (Туптало*) переклав на мову, наближену до української, і видав у Києві 1689, 1695, 1700 і 1705 р. в чотирьох величезних фоліантах. Незважаючи на дорогу ціну, ця збірка була і до сьогодні не перестала бути популярною на Русі, особливо в міщанських колах і навіть між письменними селянами. Доказ цього дає Шевченко в епілозі до своїх «Гайдамаків», розказуючи про своє дитинство, коли його дідусь у неділю читав Мінею сусідам, що зібралися навколо нього:

Бувало, в неділю, закривши Мінею,
По чарці з сусідом випивши тієї,
Батько діда просить, щоб що розказав
Про Коліївщину, як колись бувало.

Щоб закінчити з церковними книгами, треба додати, що деякі з них ще майже до половини нашого століття використовувались у народних школах, у так званих дяківках, як шкільні підручники. Навчившись абетки, діти переходили до читання так званого «Часослова» (аналогічною книжкою

в латинському костьолі є «Horologium»*), а потім до «Псалтиря» і церковного співу вчилися з «Октоїхів»* та «Ірмологіонів»*. Про такий курс елементарного навчання на Русі на початку XVII століття свідчить Іван Вишенський, склався він, без сумніву, ще за княжих часів; важко сказати, чи витворився він на руському грунті, чи разом з християнством і книжною освітою прийшов на Русь з Болгарії або ж безпосередньо з Візантії.

У давніх рукописних збірках з легендами дуже тісно пов'язувалися твори, що мали переважно характер повістей, які костьол вилучив з обігу і заборонив як єретичні,— так звані апокрифи і прендеепіграфи. Темою найбільшої частини з них є події з біблійної історії Старого і Нового завіту, але розказано їх інакше, ніж у Біблії, або доповнено прогалини, що є в біблійних оповіданнях. В апокрифічних оповіданнях розповідається про те, як жили Адам з Євою після того, як їх вигнали з раю, як вони повмирали, як сатана спокушав жінку Ноя під час потопу, як він у вигляді миші дістався до ковчега Ноя і хотів його прогризти, але кіт його задушив; як Авраам жив у свого батька і прийшов до думки про те, що існує один бог; про молодість і про батьків Мелхіседека, про Мойсея і єгипетських мудреців тощо. Особливо численними є оповідання про Соломона і про його мудрі суди, про дику людину Кітовраса, що був обдарований чудесною мудрістю, далі про батьків Христа, про молодість Христа, про його муки і мандрівку до пекла, про молодість і смерть богоматері, про життя і смерть апостолів тощо. Крім цих епічних апокрифів, є ще значна кількість апокрифів повчальних і моралізаторських, як-от «Заповіти дванадцяти патріархів» і, нарешті, великий цикл апокаліпсів, або об'явлень, де описується надприродний світ, небо і пекло чи майбутня доля людства і кінець світу. Найкращі з цих апокаліпсів — це «Книга Єноха», явлення Ісаї, видіння св. Павла, мандрівка богоматері по пеклу і видіння св. Мефодія Патарського про кінець світу. Твори ці, цікаві з багатьох точок зору, складають великий розділ літератури, якому останнім часом присвячується багато уваги, особливо відтоді, коли КостянтинТішендорф зібрав і видав значну частину грецьких текстів (Evangelia apocrypha, Apocalypses apocryphae, Acta apostolum apocryphae), а Мінь* дав ще більший їх комплект, чи то в короткому змісті, чи в перекладах французькою мовою (M i g n e, Dictionnaire des Apocryphes, 2 великі томи).

Апокрифічна література йшла на Русь переважно з Болгарії; оригінальні грецькі або староєврейські («Книга Єноха») твори приходили на Русь церковнослов'янською мовою, але, незважаючи на це, здобували собі широку популярність, їх переписували, читали вголос і переказували усно, так що згодом їхні мотиви увійшли до складу народної фантазії, стали темою нових повістей, казок і навіть народних пісень. Цікаво, що в руссько-українських рукописах XV, XVI, XVII століть збереглися між іншими такі апокрифічні твори, грецькі оригінали яких загинули, наприклад «Книга Єноха», повість св. Климента* про навернення Рима св. Петром тощо. Доказом того, як любили і цінували ці твори маловчені священики, є той факт, що протягом кількох років мені пощастило зібрати в народі або одержати від знайомих таку значну кількість рукописів з апокрифічними творами XVII і XVIII століть, що їхнє опублікування займе три досить великі томи. Перший том (апокрифи Старого завіту) вийде незабаром і міститиме в собі, крім систематично упорядкованих текстів, також порівняння їх із текстами досі вже опублікованими, а де-не-де і з грецькими оригіналами, і далі біографічні вказівки до кожного тексту, а в передмові буде даний короткий огляд досліджень усієї цієї літератури,— до цієї публікації я й відсилаю читача, який хотів би мати конкретніші інформації про цей предмет...

Хочу підкреслити тут лише те, що серед апокрифів Старого й Нового завіту є також такі, що дійшли до нас у різних редакціях, точніше при перекладі латинською мовою вони ще в давнину були піддані значним змінам. Цікаво, що деякі дуже популярні апокрифи в найстарших руссько-слов'янських рукописах виразно виявляють своє походження від латинських оригіналів, а не від грецьких; до таких належить «Житіє Адама» («Vita Adam et Evae») і так зване Євангеліє Никодима. Зрештою, це не одинокі сліди латинських впливів на Русь, що сягають ще XII століття, пізніше ці впливи значно посилились. Збірки латинських оповідань, знані під назвою «Gesta Romanorum», «Speculum exemplorum»* тощо, були на Русі відомими чи то в латинському оригіналі, чи в польських перекладах: «Gesta Romanorum» перекладали неодноразово мовою, близькою до української народної мови; їх старанно використовували тодішні проповідники, а в половині XVIII століття почаївські василіани використали велику кількість оповідань,

як грецьких так і латинських творів (особливо «Legenda aurea»), для ілюстрації усіх важливіших підвалин віри; так постав дуже важливий твір, який ще й тепер читає руський народ,— «Народовещаніе».

Дослідження апокрифів у руських перекладах важливе ще з іншого погляду. Деякі книги, перекладені з грецької мови,— це були святі книги: недоторканість тексту була основним принципом перекладачів. Перекладали по-рабському, слово в слово, не раз навіть з повною втратою сенсу. Апокрифи не мали цього німбу святості, перекладали їх вільніше, перероблювали і комбінували, стилізували у формі проповідей чи принагідних оповідань; одним словом, можна сказати, що на них розум православних слов'ян, а отже, і русинів, наче робив перші кроки літературної творчості. На грецький зразок на слов'янському грунті, в Болгарії і на Русі, виникали нові оповідання на біблійні теми. Розповсюдившись у Болгарії майже одночасно з християнством (див.: J i r e č e k*, Geschichte der Bulgaren, 435), апокрифи стали носіями секти богомилів і були перероблювані в дусі принципів цієї секти; тому в старих індексах (списках) заборонених книг багато апокрифів приписують «Єремієві, болгарському попові», зрештою особі невідомій, щодо якої припускають, що він був одним із головних пропагандистів богомильства. Новіші дослідження (Ягича і Соколова) показали, що апокрифи, які в індексах приписувались цьому Єремієві, є переробками грецьких творів і у тій формі, в якій маємо їх у дуже давніх рукописах, нічого богомильського в собі не мають. Однак у пізніших рукописах, особливо руських, знаходимо оповідання і апокрифічні твори, не відомі у Греції або такі, зміст яких відразу наводить на думку, що вони були написані в Болгарії або на Русі.

Дуже важливе місце у розумовому розвитку стародавньої Русі займали компіляції і збірки афоризмів. Вже самі їхні назви, такі як «Ізмарагд», «Лімоніс», «Пчела» («Μέλιττα»), «Палея» («Παλαιά»), свідчать про те, що якщо не увесь текст, то зразки для цих творів запозичали з Візантії. Особливо цікавою є збірка афоризмів «Пчела», в якій знайдено значну кількість прислів'їв Менандра*, що примандрували на Русь з візантійської компіляції того типу. Найбільш обширним і найбільш загадковим твором цього роду є «Палея»; це оповідання історії Старого завіту від початку світу і доведене до поділу єврейських царств по смерті Соломона.

В оповідання вплетено безліч апокрифів, викладів про природу (у візантійсько-теологічному розумінні на зразок «Фізіолога»), а весь твір пересипаний полемічними виступами проти євреїв. Кожен факт із Старого завіту викладається тут як предвіщення народження, життя і смерті та божественності Христа. Генезис цього твору досі ще не вияснений. У грецько-візантійському письменстві немає твору, який можна б уважати оригіналом слов'янської «Палеї». Російські вчені на чолі з Тихонравовим схиляються до думки, що «Палея» виникла на Русі,— звичайно скомпільована з елементів, що походять з Візантії. Проти цього припущення говорить надзвичайно монолітний характер усього твору, невичерпна фантазія автора у знаходжуванні символів і передвіщень Нового завіту в Старому, і, нарешті, той факт, що розділи з святого письма, особливо в «Genezy», наведені в «Палеї», не взяті з перекладу, вживаного в старій руській і болгарській церкві, але, очевидно, були складені окремо. Цікавою є «Палея» ще й з того погляду, що в індексах її вміщено серед дозволених церквою книг, тоді як половину твору займають апокрифи, що в цих самих індексах заборонені. Чи перший руський літописець Нестор у вступній частині свого літопису черпав з «Палеї», як донедавна твердили (див.: О г о н о в с ь к и й, Руська література),— це справа досить сумнівна, найстарші відомі рукописи «Палеї» походять з XV століття.

Від дуже давніх часів з грецької мови на старослов'янську перекладали також підручники канонічного (церковного) права, так звані «Номоканони» і «Кормчі книги», відповідно до потреб ці книги збагачувались усе новими правилами, що виникали на руському грунті (наприклад, так званий «Статут св. Володимира»). Для потреби численних монастирів на Русі перекладали з грецької мови також «монастирські правила», особливо «Правила», складені Теодором Студитом*.

Крім цих творів, які служили для практичних потреб богослужіння або церковного життя, не бракувало перекладів і таких речей, які мали заспокоїти побожну цікавість, світську жадобу знання або потребу задоволення естетичного почуття. Маю тут на увазі переклади історичних творів, світських і духовних повістей і, нарешті, виключно белетристичних творів. З історичних творів перекладали спершу так звані «Хронографи», тобто пізніші візантійські компіляції, які починали розповідь від початку світу і які черпали

з найрізноманітніших джерел, з Біблії й апокрифів, з святих отців і істориків церкви. Перші переклади грецьких літописців Малали* й Амартола* були зроблені в Болгарії у XI столітті і звідти перейшли на Русь. У Болгарії також один монах Григорій* зредагував «Хронограф» дещо іншого типу, черпаючи матеріал переважно від греків, але вплітаючи в розповідь багато уривків, що стосувались Болгарії. За його прикладом пішли русини. Автор літопису, названого Несторовим, черпав не лише з візантійських літописців, але також з «Хронографа» Григорія. Цей «Хронограф», поряд із руським літописом зумів забезпечити собі на Русі досить велику популярність, де його переписували до XVII століття і збагачували все новими оповіданнями, що стосувалися руської історії.

У тісному зв'язку з «Хронографами» слід розглянути деякі середньовічні повісті, які приходили на Русь у формі цих історичних компіляцій. В першу чергу це стосується так званої «Александрії», романтичної повісті про пригоди Александра Великого, заснованої на грецькому творі псевдо-Каллісфена, а також на латинських творах пізнішого походження («Historia de proeliis») і на грецьких агіографічних легендах. Найдавніша слов'янська редакція цієї повісті є в тексті болгарського перекладу літопису Малали, і звідси вона перейшла на Русь як постійна складова частина руських хронографів усіх редакцій. Інша, заснована переважно на латинських джерелах редакція «Александрії», так звана сербська, прийшла на Русь з Сербії, була переписувана окремо і перероблювана мовою, дедалі ближчою до народної; вона довгий час користувалася великою популярністю.

Зовсім аналогічною була доля іншої визначної середньовічної повісті, а саме так званої «Троянської історії». І ця повість прийшла на Русь двома шляхами: з півдня від сербів і з заходу з Польщі, але завжди в обох випадках заснована на латинських джерелах. Натомість безпосередньо з грецьких оригіналів перекладено такі повісті, як «Варлаам і Йоасаф», байки, відомі під назвою «Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης», що були переробкою старої індійської «Панчатантри», повість про мудрого Акіра, грецький текст якої досі невідомий, але оригінал якої знаходимо в прекрасній збірці арабських казок, відомій під назвою «Тисяча й одна ніч», нарешті, народну візантійську епопею про Дігеніса Акрітаса, руський рукопис якої був в тому самому фоліанті,

в якому знайдено староруську рапсодію «Слово о полку Ігоревім». Ясно, що так званий політичний вірш оригіналу в руському перекладі був замінений метричною прозою.

Те саме мало місце і в інших візантійських перекладах віршованих творів, наприклад численних гімнів, які співали під час богослужіння, канонів Івана Дамаскина, Андрія Крітського тощо і, нарешті, поеми Юрія Пізідеса* «Похвала богові за сотворіння всесвіту», прозовий переклад якого належав до улюблених книжок.

Під кінець XVI ст. дуже пожвавлюються стосунки між греками і Південною Руссю, що була під польським панування. З одного боку, ріст міст і заможності породжує стремління до освіти, з другого, прагнення ієрархії до церковної реформи викликають реакцію. Прихильники «старої віри» звертають свої погляди до Греції, чекаючи звідти освіти та інтелектуального піднесення; вивчення грецької мови вважається необхідною справою у боротьбі з латиною. Отже, на Русі виникають дві школи у навчанні цієї мови: у Львові при Ставропігійському братстві під керівництвом Арсенія з Елассона і в Острозі під керівництвом Кирила Лукаріса, пізнішого царгородського патріарха. У Львові в 1591 р. виходить перша на слов'янському грунті граматика грецької мови під назвою «Адельфотес», а учень львівської школи Памво Беринда* у своєму словнику 1627 р. слов'янські слова пояснює також грецькими. Грецькі патріархи і вищі духовні особи часто приїздили на Русь і листувалися з видатними русинами; значне розповсюдження грецької мови в руських містах треба припускати з того факту, що наприклад, александрійський патріарх Мелетій Пігас пише листи не лише до князя Острозького, до братів львівської ставропігії, але навіть до церковного братства в Рогатині. Не дивно, що на Південній Русі греки почували себе незрівнянно більше дома, ніж, наприклад, у суворо правовірній і закостенілій у формалізмі Москві. У той час на Південній Русі знову посилилась перекладацька робота з грецької мови. У Львові в 1593 р. видрукували полеміку патріарха Мелетія з євреями в грецькому оригіналі і в руському перекладі. З-поміж тих нових перекладів треба передусім відзначити драму «Χριστὸς πάσχων», видану в перекладі руськими віршами у Львові в 1630 р. Драму цю, як відомо, складену переважно з віршів, взятих із драм Евріпіда, приписують священикові Григорієві Назіанському.

В кінці першої половини XVII ст. на Південній Русі починається панування латини і схоластики. Цей період, що триває аж до кінця XVIII ст., належить до важких періодів в історії руської культури. Невпинні громадянські війни нищать країну, занепадають міста, гинуть друкарні, інтелектуальне життя концентрується у василіанських монастирях і в Київській академії, але і в цих вогнищах пануюча схоластика заглушує національне почуття. Латинська мова стає мовою викладання в школі, урядовою мовою, руська мова йде у забуття. Вчені русини пишуть латинською мовою або по-польськи; нікому й не приходить на думку, щоб перекладати з латинської мови на руську; латина для руських ченців зрозуміліша від церковнослов'янської мови; світське духівництво темне і мимохідь у своїх нечисленних творах вживає мови, близької до народної. До таких творів належать переклади латинських церковних гімнів, які вживались як у польській, так і в руській церкві (колядки, гімни на різні свята), а також у приватному житті (гімни про смерть і вічність, які співали під час похорон).

Відродження української літератури почалося від травестування класичних латинських творів. Котляревський травестує «Енеїду» Вергілія, Гулак-Артемовський— оди Горація. В Галичині також спершу перекладають латинських письменників, а потім беруться до грецьких. У 1852—1854 рр. отець Іван Озаркевич* перекладає байки Езопа з латинського тексту. Цей переклад, який попереджувала обширна біографія Езопа, написаний варварською мовою, і досі знаходиться в рукопису. Згаданий паном Макарушкою («Eos», II, 185) переклад «Іліади», зроблений у 30-х роках Ковшевичем*, треба віднести до міфів. Отець Роман Ковшевич у 1859—1861 рр. перекладав «Енеїду» Вергілія. У мене під рукою є значна частина цього перекладу (пісні III—V), і я можу сказати, що він зроблений надзвичайно невдало, без крихти таланту, макаронічною мовою, так що без латинського тексту важко зрозуміти переклад. Ось, наприклад, початок третьої книги:

Азії трон кол з Пріама людом безвинним здалось
Богам згубити, й Ілium можне в грузи запалось,
Ціла й Нептунія та Троя в основісь аж воздиміла,
Всяку чужину й землі пустії нас побудила.
Богов пророчня іськати, тому по под самою
Фльотту ладуєм Фригей Антандра і йди горою,
Не зная судба гді занесет нас і даст спочити,
Стягаєм мужей. Ледвось начало тогда вернути,

Отец же Анхіз на волю божу отплисти веліл
Кол плачуш, рідним порти й береги з площадев лишил,
Троя гді была. Ізгнанец несусь морем з богами
Честими й сином своїм і други до пенатами.

Щодо інших перекладів, згаданих у статті пана Макарушки, підкреслю, що «Антігона» в перекладі Ніщинського* зовсім не є перекладом, але вільною переробкою тексту Софокла, причому перекладач намагався надати грецькій трагедії українського колориту. Цей брак смаку в перекладача я засудив у «Зорі»*, 1883, хоч там же віддав належне мові пана Ніщинського.

«Батрахоміомахію»* переклав з грецької мови також Руданський. Копію цього перекладу прислано мені з України. Він, без сумніву, появиться у повному виданні творів Руданського*, яке тепер видає Наукове товариство імені Шевченка. Щодо мого перекладу «Короля Едіпа»*, то звернувагу шановного рецензента (якому я вдячний за викриття дрібних недоліків, хоча його зауваження щодо наголосів є помилковими), що весь секрет «браку стародавнього кольору», як зауважив пан Макарушка у моєму перекладі, полягає в тому, що я повністю, від першого до останнього рядка змінив метрику у оригіналу, вживаючи не лише в хорах розміри, більш властиві духові руської мови, ніж грецької, але також у монологах і діалогах замість грецького триметра — новітнього драматичного вірша— п'ятистопний ямб. Дивно, що ані пан Макарушка, ані пан Мостович, хоч обидва професійні філологи, у своїй рецензії на мій переклад, вміщений у «Зорі», цієї зміни не зауважили.

ІНТЕРЕСНИЙ ЗБІРНИК З с. ХИТАРА (ПОВ(ІТ) СТРИЙСЬКИЙ)

(ТИМЧАСОВІ ВІДОМОСТІ)

Подаємо деякі уваги про зміст рукопису. Текст його маємо перед собою в копії, зробленій д. В. Гнатюком*.

Перший твір, що є в рукописі, се, як сказано, «Александрія». Є се казочна повість про вчинки і війни Александра Македонського, звісна майже у всіх літературах цивілізованого світу від Персії до Ісландії. Ся повість основана на грецькім оповіданні т<ак> зв<аного> псевдо-Каллісфена, що первісно зложене було, мабуть, у Александрії, в Єгипті, опісля було перероблене в Греції і відси в другій переробці широко розійшлося по Європі, частенько перекладене та перероблюване, то скорочуване, то безмірно розширюване, напр., в перській поемі Казвіні* «Іскандернаме», в німецьких та французьких лицарських поемах, в латинській переробці під назвою «Historia de proeliis» і т. д. (Гл<яди>: И с т р и н*, Александрия русских хронографов. Москва, 1893, стор. 1—68). В старослов'янськім письменстві «Александрія» звісна була в двох формах: як осібний твір і як частина т<ак> зв<аного> «Хронографа», т. є. компілятивної історії від створення світу. Сю другу форму, що переходила через кілька редакцій (Істрін установив їх чотири) ми лишаємо набоці, бо наш список є, очевидно, переробкою самостійної, так званої сербської «Александрії», що, по дослідах ученого Веселовського* (Из истории романа и повести, I, 29—511), постала в Сербії, переведена з грецького тексту, та не з псевдо-Каллісфена, а з такої його переробки, що основана була на західноєвропейських переробках того ж псевдо-Каллісфена (гл<яди> op. cit., стор. 444—445). Не вдаючися ближче в розбір сеї теорії, ми подамо титули поодиноких розділів хитарської «Александрії», надіючися з часом опублікувати весь її текст.

Як уже сказано, загального заголовка рукопису ані головного титулу «Александрії» в хитарському рукописі нема. Текст починається титулом першого розділу повісті:

«Початок исторіи о Александрі Македонском, како ся почал и зачал». Оповідається тут про єгипетського царя Нектанава*, його прихід до Македонії, про народження Александра від того Нектанава і жінки царя Філіппа* Олімпіади, про молодість Александра, про смерть Нектанава з руки Александра, про їзду Александра на коні-людоїді (Буцефалі), про його побіду на олімпійських ігрищах і про розбитий Александром шлюб його батька з якоюсь іншою царівною.

«О цари Алтамиши и о кумянах». Перша побіда Александра над «кумянами» при помочі воєнної хитрості. Александр убиває царя Алтамиша та пускає полоняників кум'янських додому і дає їм на царство Ванцатула.

«О цари пелагійском Анаксархосѣ». Цар Анаксархос під час тої війни нападає на Македонію, щоби захопити царицю Олімпіаду, він доконує сього і смертельно ранить Філіппа. Та в ту пору прибуває Александр з війни, доганяє Анаксархоса, ловить його й приводить до батька, так що той перед своєю смертю здужав ще вбити свого ворога. За радою Арістотеля, Александр готується до війни з сусідами.

«О цари Даріи* персском». Дарій, почувши про смерть Філіппа, шле свого слугу Кайдавлуса до Македонії з листом, щоби Александра вислано на його двір, а Кайдавлус щоби був там царем. Александр відписує Дарієві, що прийде до нього, але з усіма македонянами. Дарій у відповідь посилає йому «строжку и двѣ колесцѣ деревяних и два кораблѣ порожных и два мѣхи маку», а в листі вияснює: стружка і колісця — щоб бавився, як дитина, кораблі — щоби їх наповнив даниною, яка персам належиться від македонян, а мак — щоби, почисливши його, довідався, скільки у персів війська. Александр відписує, що дітські забавки, прислані йому, вказують, що сам Дарій — дитина; колісця віщують, що він з македонянами об'їде все перське царство: як стружка вертиться, так Дарій буде вертітися перед Александром, та не зможе сховатися і в утробі своєї матері; а число війська ми знаємо, бо мак із'їли, а за кораблі дякуємо, бо нам їх давно було треба.

«О цари Архидонѣ селуньском». Александр іде з військом на персів. Солунський цар Архідон пише йому лист, вітаючи його, і віддає йому в службу свого сина Полікратуша. Александр відписує Архідонові, цитуючи в листі приповідку Соломона. Звідси йде до города Антини, де панувало 12 князів; город супротивляється йому; по невдалій облозі Александр, за порадою філософа Гедеона, відступає, лишаючи в таборі багато волів і овець. Антиняни виходять і розсипаються по таборі. Тут в рукописі бракує кількох карток, де оповідалося про наглий поворот Александра і завоювання Антини (у псевдо-Каллісфена се не що, тільки грецькі Афіни!).

Похід Александра на Рим. Титулу і початку сього розділу також нема в хит<арському> списку, а є тільки оповідання про те, як римляни прийняли Александра з почестю і дали йому многоцінні дарунки.

«О полуденых странах и дивных людех розмаитых». Війни Александра з двоголовими канафасами, з крилатими жінками, котрих Александр убиває 20 000, обпаливши їм уперед крила. Дійшовши до Океана, Александр пускається морем до Єгипту, де основує Александрію. Тут, устроївши військо, вирушає на схід.

«О приходѣ Александровом до Іерусалиму». Тоді в Єрусалимі був жидівський сойм, пророк Єремія служив богу. Жиди по короткім ваганні піддаються йому. Єремія являється йому в сні і каже йому оглянути храм єрусалимський; той же пророк опроваджує його по храмі, вияснює віру жидівську і пророкує йому будущину.

«О Єгиптѣ великом, како Александер в него вйхал». Александр їде до Єгипту (автор немов не тямить, що він власне прийшов відтам!), по дорозі розігрітий купається в холоднім озері і тяжко хорує. Єгиптяни листом підмовляють лікаря Філіппа, щоби отруїв Александра, та сей відповідає їм з погордою; тоді єгиптяни потайно написали Александрові, що Філіпп хоче його отруїти. Слідує звісна з історії сцена з кубком, повним лікарства. Александр приходить до здоров'я і здобуває город єгипетський, де находить портрет свого батька Нектанава.

«О цари Дарiи перском» — довге, в значній часті на історичних подіях основане оповідання про війну

Александра з Дарієм, доведене до смерті Дарія і до шлюбу Александра з Розанною.

«Сказаніе о скотєх и о звѣрєх дивных человѣкообразных и о жонах и о муравах и птицах». Александр іде в правий бік, щоби дійти до кінця світу, доходить до краю, де люди на лікоть заввишки. За сим краєм ідуть другі чудесні краї; епізод про царицю Кандіякію і сина її Кандавлуса перерваний у рукописі.

«Сказаніе о Ракліи царі и о шесторучных и о шестоногых и дивных людєх». Пройшовши ті землі, Александр доходить до «Макарова острова», де буцімто жив Адам 100 літ по вигнанні з раю. Поставивши тут свій образ, Александр доходить до височенної гори, а на ній бачить чоловіка 1000 сажнів заввишки, а 200 завширшки, прикованого ланцюгами; 4 дні дороги від сього чоловіка находить також жінку, приковану до скали. Далі йде опис «Макарова острова» і розмова Александра з тамошніми мудрецями (рахманами). Звідси Александр доходить до дверей раю, та до середини не міг заглянути.

«Сказаніе, як Александер на индийского царя Пора* пойдет». Оповідання про війну з Пором ближче до переказів історичних.

«Сказаніе, як прійшли поганіе царѣ з дары». Тут знов оповідається про Кандакію і Кандавлуса, та і сим разом оповідання переривається.

«Отход Александров на Мастридонскіе стороны». Мастридонські жінки пишуть хитрий лист до Александра, та оповідання знов тут перерване.

«Отход Александров на сѣвернія стороны, на юг». Походи Александра до краю сироїдів і у Московщину, до краю сатирів. «Єсли хочеш лѣпъше за них знаты,— пише автор,— читай же собѣ житіе преподобного Анътонія Великаго* и преподобнаго Пимина*, великих пустелников, также и Павла Фивенскаго*; там за ных лѣпъше дознаеш правди и многих розмаитих людей». Знов здибає Александр величезного чоловіка, прикованого до скали, а за 3 дні ходу від нього таку ж жінку; Єремія являється йому у сні і вияснює їх значення. Далі описана боротьба Александра з крилатими жінками.

«Отход Александров на сѣверныє стороны и на поганых царев на Гога и Ма-

гога»*. Александр побиває їх і заганяє за гори, що зіступилися за ними; Александр надто засклепив їх «каменем суньклетом», так що вони не вийдуть відтам до судувіку. Тут же находиться опис круга світу з рисунком.

«Отход Александров на полуденную сторону до Капернаума* и до Вифсаиды* и до Зина, городов славных, и до Тиру, до Єфесу, до Сидону, до Понта великаго, окружаючи увес свѣт». Обік поплутаної географії тягнеться тут далі епізод Александра з Кандавлусом.

«Приход Александров до Кандакии, царици мурскои в поселствѣ». Кінець епізоду з Кандавлусом і Кандакією.

«Порушеня Александрово на восточные стороны далекые, знати, що ся чинит у тых сторонах восточных». Пригоди Александра з великими мурашками і на океані.

«Смерть Александра» — сей остатній розділ не має осібного заголовка.

Як бачимо з сього огляду, текст «Александрії» в хитарськім списку цікавий з многих поглядів, та при тім в деяких місцях попсований і поплутаний так, що, не маючи другого українсько-руського списку для порівняння, справлення похибок та поповнення прогалин, годі приступити до його друкування. Ми маємо надію невдовзі роздобути такий список, а поки що подаємо дальший зміст хитарського рукопису. По «Александрії» йде:

2. «Повѣсть о єдном короли, который ходив со злодѣєм в ночи красти; єсли бы был красти не пошел, то бы был изгинул злою смертю». Є подібне оповідання, записане в Хитарі д. Гнатюком із уст народу і надруковане мною в «Житю і слові»*; правдоподібно, усне оповідання пішло з книжного, а се книжне є паростком вельми розширеного буддійського оповідання про царя, що ходив красти; в середніх віках се оповідання прикладалося то до Константина Великого, то до Карла Великого (гл<яди>: M. Dragomanof, Le Dit de L'empereur Constantin, un conte buddhique et son histoire).

3. «Слово от Патерика о покутѣ, як она человѣкови грѣшному єсть пожитечная, хто еа по правдѣ выдержит,

хоч и не на викы час, абы по правдѣ». Оповідання про те, як один невірний вояк, лях, з наказу св. Антонія молився в церкві вночі і витерпів 7 чортівських покус.

4. «Уваж теды, чоловѣче, же мусимо муки перетерпѣти альбо на сем альбо на тамтом свѣтѣ; лѣпше еднак на сем, нѣж на тамтом покутовати». Коротеньке оповідання про те, що одна година мук у чистилищі тяжча і видається довшою, чим десять літ хвороби на землі.

5. «Сказаніе о едном рыцарі славном, который надѣявся на силу свою и пробовал щастя своего воевати из каждом, а на остаток из смертію». Звісне і вельми популярне у нас оповідання про лицаря й смерть.

6. «Сказаніе о едном цесарі Іовианѣ, который был поднѣс пыху противко богу, которого бог карал». Є се переробка апокрифічного оповідання про Соломона і Китовраса; другий варіант сього оповідання має заголовок: «Слово про царя Аггея»; літературну історію сих оповідань обробив проф. Веселовський, гл<яди> «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе» і доповнення до сеї книжки в його «Разысканиях в области русского духовного стиха»*, де видрукувано текст оповідання про Аггея. Віршовану переробку сього оповідання нашою мовою зладив д. Щурат*.

7. «Слово о Давидѣ разбойнику». Оповідання про розбійника, що за 3 роки монастирського життя спокутував 25 літ розбою.

8. «Слово о Флавіянѣ разбойнику, который хотѣл розбити монастирь черническый, але и сам спасеся».

9. «Слово о едном пустельніку, который хотѣль звѣдати судов божих, который у пущи сѣдѣв 30 лѣт и напослѣдку хотѣв стратити свою покуту и душу, если бы ему аггел не повѣл». Вельми популярне в нашім старім письменстві оповідання, звісне під титулом «Слово о хитрости бозской». Є се переробка одного оповідання із збірки «Gesta Romanorum». Літературну історію сього оповідання гляди в книжці: А. В. Клоустон, Народні казки та вигадки, їх вандрівки та переміни. З англійської мови переложив

А. Кримський. Львів, 1896, стор. 31—36, а також М. Драгоманов, Забѣлѣжки на славянскитѣ религиозни легенди («Сборник за нар⟨одни⟩ умотворения», 1892).

10. «Слово о путніку, кнігы како во Цариградѣ святѣйший патріярха Терентий випил был лютую трутизну из рук единого жида» — легендовий мотив, що находиться в дуже багатьох легендах, гл⟨яди⟩ : Douhet, Dictionnaire des légendes du christianisme, а також «Gesta Romanorum».

‹ДОДАТОК ДО ОПИСУ В. ГНАТЮКОМ РУКОПИСУ СТЕФАНА ТЕСЛЕВЦЕВОГО*›

До сього опису д. В. Гнатюка додаю деякі уваги, основані на досліді змісту рукопису, котрий, дякуючи д. Гнатюкові, маю від кількох місяців у руках, користуючись ним при виданні збірки русько-укр‹аїнських› апокрифів. Отже, поперед усього мушу завважити, що д. Гнатюк не добачив на картках 62 verso[1], 63 verso і 64 verso слідуючого напису, зробленого письмом, відмінним і менше гарним та блідшим чорнилом, почерком XVIII віку, полуустав-вом: «Во имя отца и сина и святого духа аминь. Си съборник Теслевцьового попа Стефана. Да хто би ен мал отдалити от тои церкви, буди проклят». Сей напис хоч не відноситься до автора рукопису, та, проте, свідчить проти здогаду д. Гнатюка щодо авторства єпископа Зейкана, бо показує, що рукопис у XVIII в. був власністю якогось попа Стефана Теслевцевого і даний був ним на власність якоїсь церкви, а не був, як твердить д. Гнатюк, весь час власністю сім'ї Зейканів. Та проти здогаду д. Гнатюка ще сильніше промовляє зміст рукопису. Як побачимо далі, оглядаючи сей зміст докладніше, найбільша часть статей, поміщених у рукописі,— се переробка різнородних апокрифічних статей і легенд, хоч і в формі проповідей церковних. Чи були, чи не були ті речі виголошувані в церкві як проповіді, в усякім разі годі припустити, щоби такий світлий чоловік і вчений теолог, яким був єпископ Зейкан, міг сам написати таку книгу або поручити кому-небудь її написання. Як підпора православію, така книга всього менше була би придатна, тим більше, що основана вона в досить значній мірі на західних джерелах. Щодо самих тих джерел, то, як побачимо далі, поклики на них автора рукопису

[1] На звороті *(лат.)*.— *Ред.*

не свідчать ще про надто велику його вченість. Він не знає навіть Біблії, а бере біблійні оповідання з других рук, цитує зовсім фантастичні біблійні місця, наприклад, 42 главу книги «Битія», коли ся книга має тільки 40 глав, покликається на свідоцтво книг біблійних («Битія», «Царств» і т. д.), оповідаючи про такі факти, яких там зовсім нема, а натомість не називає тих книг, з котрих дійсно черпані його оповідання. В числі тих книг була, наприклад, «Палея», котрої він не називає, були «Gesta Romanorum», якісь збірки житій святих та апокрифів.

Не треба думати, що рукопис сей містить самі проповіді. Є тут обширні статті, про котрі годі думати, що вони були виголошувані в церкві; вже сам д. Гнатюк завважив се щодо збірки чудес св. Николая, та те саме можна сказати, наприклад, про обширну статтю про кінець світу (к⟨артки⟩ 350 до 388), про «Палею» (к⟨артки⟩ 388—402), а також про такі повісті, як про Йосифа Прекрасного, про Йова, про Удопа і т. д., хоча всі ті статті оброблені в формі проповідей. Значить, треба припустити, що се була спеціальна форма літературна, в якій незвісний нам автор узявся спопулярнізувати цілу низку апокрифів і легенд. Коли вже припускати, що автором сеї збірки був священик, то в такім разі міг се бути тільки якийсь сільський піп, не вчений теолог, котрому більше ходило о те, щоби забавити, заняти своїх слухачів цікавими повістями, ніж о те, щоби зробити їм зрозумілими якісь догми. В проповідях його не знаходимо майже жадного викладу догматичного, а зате досить часто рефлексії моралізаторські.

ЮЖНОРУССКАЯ ПАСХАЛЬНАЯ ДРАМА

История южнорусской религиозной драмы XVI—XVII века очень интересна во многих отношениях и до сих пор недостаточно разработана, главным образом, по скудости дошедшего до нас материала, а также потому, что далеко не весь известный материал опубликован и научно обработан. Мне посчастливилось отыскать вот уж вторую южнорусскую религиозную драму, из которых одну («Мистерия страстей Христовых») я напечатал уже на страницах «Киевской старины»*, вторую же намерен теперь предложить вниманию читателей. Эта вторая открытая мною пасхальная драма чрезвычайно любопытна как по своему содержанию, основанному на известном апокрифическом «Евангелии Никодима», так и по своей стихотворной форме, похожей несколько на форму казацких дум и близкой к форме виршей. Интерес ее увеличивается еще при ее сопоставлении именно с виршей и с народным рассказом, который будет приведен ниже. Одним словом, настоящая драма делается очень ценным звеном, соединяющим некоторые до сих пор разрозненные наши сведения по истории южнорусского религиозно-литературного творчества и дает основание для некоторых довольно интересных обобщений.

Руководствуясь соображениями, мотивы которых читатель увидит ниже, я привожу прежде всего следующую «пасхальную виршv», которая была в 1862 году напечатана в июльской книжке петербургской «Основы»* по записи, сделанной из уст народа в Изюмском уезде Харьковской губернии.

Егда Юда Христа жидам продав
И о тим вельмы захвырсовав[1],
Поверг сребряныкы, шед и удався
И перед Луципером-сатаною у пекли явыся.

[1] Кажется, исковеркано вм<есто> «захврасовав» — начал жалеть.

То Луцыпер його любовно прывитав
И ось так именно словамы його поздоровляв:
«Обытай же Юдо, брате мій коханый,
Бо есы друг мій прысно соизбраный!
Добрую мы з тобою пораду малы,
Що Ісуса Назарянына на хрест изогналы.
И яже аз пію чашу, то й ты будеш пыты,—
Да тилько об сьому не изволь скорбити:
Що мни буде в день судный, те й ты будеш терпіты.
Не унывай, но пожды, покы прыйде свиту кинець,
И водружым на главу твою мій прекрасный винець.
От-от як не выдно, Назарянына приведуть
И його душу мени за викы вичны оддадуть;
Ибо я послав по його безсмертных и пресыльных
Бынарей и Трубарей, воевод своих вирных.
Да тилько не знаю, чого воны там забарылысь.
Выдно, юдеи Назарянина Христа ище не разбылы (?)[1],
Як сіе Луцыпер с Юдою розмовлялы,
То их послами воеводы скоро причвалалы
И началы в трубы трубыть всем слугам пекельным
И самому Луцыперю й князям его темным:
«Затыкайте, пидпирайте пекельныи врата,
Да й никто не выглядайте з пекла из нашого брата!
Ось иде гость усім нам неравный,
Господь крипкый и царь царей грозный,
И множество ангелов его окружають,
А нас, куды! до его анімало не допущають!
Прогыв одного ангела невозможно ничого нам
чыныты,
А на его самого и оддалеку невозможно зриты...»
А егдаж Христос став ик пеклу прыступаты,
То зачалы пред ным ангелы воспиваты:
«Возьмите врата князя ваша,
И оддайте авраамськіи души наша!
От идет до вас царь славы,
Котрый сокрушыв винец вашей главы.
Годи ж вам тут царствоваты
И праведни души к соби забираты».
И закрычав Луцыпер: «Що там за царь славы?
Чы не той, що з розбійныкамы жыды его на хрести
роспялы?
Я оце за стыд соби ставлю врата ему отворяты
И вырій ему покаряты.
Нехай же вин иде сюды да й настыгае,
А хто из нас буде дужчый, той и барыши соби прыдбае».
И закрычав Луцыпер: «Гей панове воеводы,
Бынари й Трубари!
Я вас на пораду сюды волаю,
Як ис сым Христом поступаты маю?
Як бы нам оце хытрійше изробыты,

---

[1] В «Основе» по ошибке напечатано: «не зробылы»; соображаясь с рифмой, можно предполагать здесь скорее всего «не позбылысь»!

Щоб его душу в небо не пустыты?»
Замормоталы слугы: «Нехай же вин иде до неба,
А сюды нам его отнюдь не треба!
Хыба ж ты не знаеш, як вин сюды прыйде,
То ввесь, нами собраный народ из пекла выйде.
Ибо вин не есть простый чоловик,
Но бог, котрый був прежде всих вик».
И закрычав Луцыпер: «Що ж вин за бог, що смерты боявся,
И за серебряныи гроши як простый раб продався!
Перед смертію стогнав
И на небо волав,
Дабы в злыи рукы жидам не попав».
Между тым Христос ик пеклу прыблыжыся,
То мрачнее пекло свитом просвитыся,
А Луцыпер, не смогшы свита терпиты,
Упав ныц и почав сыльно вопиты:
«Гвалт, панове, гвалт! Пекло пропало!
И сылы уже моеи скилькы у мене не стало.
Правду казалы, що царь небесный
Взяв на себе образ человиколепный.
И я ж, скилькы не дуж, так не возмог прелстыты,
Що прыйшлось мени теперь до вику вичного скорбиты.
Бо Иван Косматый его хрестыв
И тым же то хрещеннем и поклоненнем мене мудро уловыв:
Я ж думав на его, що вин гришнійшый усих чоловик,
Аж вин той бог, котрый був прежде всих вик».
А Христос, прышедшы к пеклу, благословыв коругвою
И сокрушыв на всих заклепах вырій перед собою.
И тогда-то Христос пійшов до Адама,
Де була заготовлена окромишная яма,
И так став поздравляты,
Наперед Адама и Еву одклыкаты:
«Адаме-Адаме! Як тебе яблуко сюды далеко загнало!
И за тобою скилькы праведных душ в пекли пропало!
Як тоби того яблука вкус показався?
Я ж через него на хрести за всих вас розпявся.
Тепер же ты иды вслид за мною, отсюду ступай
И з праведных ни одніи души не оставляй.
Соломона ж не треба з собою браты,
Бо вин можеть крипко дуже мудроваты.
Да и Каин нехай ище трохы перебуде,
Покы не таковый, а особлывый мій суд буде».
И егда ж Христос став из пекла выступаты,
Тогда Луцыпер почав помаленьку и дерзость прыниматы
Хоть хлыпко, да став говорыты
И по бокам пекельным очамы став водыты.
И уздрив Соломона, вельмы удывывся
Из своимы слугамы и не мало чудывся.
И сказав: «Хоть од Христа я лыха набрався,
Так за те ж бо мыни мудрійшый всих чоловик остався.
Прызнайся, Соломоне, чого ты ище в пекли не выдав?
Хыба ж тебе Христос мыни на викы вишни подарував?»

И рече Соломон: «Гляди ж, сей подарок тоби з лыхом выйде.
По мене ж Христос еще и вдруге прыйде.
В первый его прыход еслы ты и зостався,
А як по мене в другый раз прыйде, то хочь и отчайся!»
И закрычав Луцыпер: «Выбыйте его в шыю,
А колы не хоче з пекла, то хоч через сылу!»
И тоди-то бисы выгналы его з пекла,
То душа его вслид за праведнымы потекла.
И так Соломон з пекла вымудрувався,
Що всяк сему дыву дывувався.
И так о избавление от вичного плена нашого радисть вам вйтаю,
И з великоднем усих вас поздоровляю [1].

В 1886 году пок⟨ойный⟩ М. П. Драгоманов сделал эту виршу темой небольшой статьи, напечатанной в малор⟨усском⟩ сборнике «Ватра», изданном в гор⟨оде⟩ Стрые в Галиции (стр. 122—129). В этой замечательной статье пок⟨ойный⟩ ученый обратил внимание на вирши, встречающиеся в древних рукописях, или сохранившиеся в памяти крестьян и мещан, или распеваемые мужиками. «Интересно,— писал он между прочим,— что некоторые вирши имеют совершенно драматическую форму и могут считаться или начатками драмы, или ее обломками, отголосками церковной драмы, ежели не нашей, то близких нам народов».

Процитировав изюмскую пасхальную виршу, М. П. Драгоманов замечает: «И в этой вирше так и бросается в глаза живое драматическое изложение. Можно сказать, что автор ее или имел перед собой пример драматических сцен, которые сокращ а л, влагая их в виршу, или вирша представляет промежуточную форму к драме. Смотря на примеры похожих на нее рождественских виршей (напр⟨имер⟩, в «Основе», 1862, VI, у Чубинского*, Труды, III, 328, 331—340, 342) и сравнивая их с подробностями известных вариантов рождественской драмы, мы должны согласиться с первым. Правда, против этого говорит то обстоятельство, что мы не имеем текстов пасхальной драмы, но известно, что такая драма когда-то у нас была (см⟨отри⟩: митроп⟨олит⟩ Евгений*, Описание Киево-Софийского собора, II, 216). Может быть, где-нибудь и отыщутся тексты этой драмы, которая в своей

[1] Второй несколько сокращенный вариант этой вирши, записанный в г. Купяиске Старобельского уезда, напечатал г. П. Иванов в своей статье «Из области малорусских народных легенд» («Этнограф⟨ическое⟩ обозрение», 1893, № 3, с. 119—120).

чисто драматической форме должна была быть также похожа на драмы западные (латинские, французские, немецкие), как и рождественская драма».

И вот спустя десять лет после напечатания этой статьи предположение нашего ученого исследователя оправдалось. Мне посчастливилось отыскать пасхальную драму, которую мы должны считать прототипом изюмской вирши. Факт этот, интересный сам по себе, становится еще более замечательным по тем обстоятельствам, какие сопровождали мою находку. Летом 1894 г. я получил от молодого галицко-русского этнографа Иосифа Роздольского небольшую тетрадку современного курсивного письма. Тетрадка, вся писанная одним почерком, составлена была крестьянином села Мостища Калушского уезда на галицко-русском Подгорье Фомою Кышком. Он передал ее одному из знакомых г. Роздольского, но не сообщил ничего о том, откуда он списал имеющиеся в тетрадке тексты. Я прочел тетрадку и заинтересовался ею, так как с первой страницы ее убедился, что тексты, списанные Ф. Кышком,— не его собственного изделия, но интересные памятники нашей древней письменности. Через посредство одного знакомого в Калуше я пробовал добраться к самому Ф. Кышку, чтобы узнать что-нибудь насчет подлинников, с которых он списал то, что имеется в его тетрадке, но, к сожалению, ничего не узнал, кроме того, что он вносил в свою тетрадку «всячину» из более старых рукописей и из книг. Это я знал и без него. Только стороной узнал мой знакомый, что в с. Мостыщах живет очень старый крестьянин Яковына, у коего есть старые книги и рукописи, которыми, должно быть, пользовался и Ф. Кышко. Добраться до самого Яковыны я пока не успел, но получил одно письмо от Кышко и убедился,что пишет он еще более безграмотно, чем тексты в его тетрадке, в которой он часто списывал слова и целые предложения подлинника, не понимая их смысла, и, вероятно, кое-что по недосмотру или небрежности пропускал. Во всяком случае, большая часть содержания его тетрадки — список с какой-то более древней рукописи, которую я еще не потерял надежды отыскать.

Вот содержание тетрадки Ф. Кышко. Она состоит из 54 страниц обыкновенной четверки плохой писчей бумаги. Первые 16 страниц содержат сказку «Премудрый младенец», напечатанную мною в галицком журнале «Житє і слово», 1894, II, 136—142. С 17-й страницы начинается

писанное без расстановки стихов «Слово о буреню пекла... славнаго его воскресенія тридневнаго»; оно оканчивается на стр. 39. После него следует «Чудо святителя Христова Николая», где рассказан разговор св. Николая с сатаной. Чудо оканчивается на стр. 44, после чего следует небольшая апофегма; «Описанѣ 12 вещей, которіи нѣкогда доброго порятку не зробять: 1. Мудрѣ без учинку, 2. Богачѣ без милостинѣ, 3. Убогій гордий, 4. Старий не богобойний, 5. Младениц непослушний, 6. Жона без стиду, 7. Люди без права, 8. Война без фрики (?), 9. Пан безъ ласти(? м<ожет> б<ыть>, ласки), 10. Християнин сварливий, 11. Царь гнѣвливий, 12. Духовний лѣнивий». После этого на стр. 45—46 находим довольно нескладную виршу «Бѣда с бѣдою», составленную в тоне стихосплетений галицко-русских «трезвителей народа». Далее следует сказка «Господарь и перепелица», списанная из уст народа, но с книжными подбавками. На стр. 49—51 имеется «Пѣснь людова про панщину» — список, сводный из нескольких вариантов и довольно спутанный. На стр. 51—53 списаны небольшие разговоры крестьянина Грыця Оковытки и еврея Мортки Пявкеса — должно быть, списано из «Науки» пок<ойного> Наумовича*. В конце, на последней странице мы находим виршу «По битвѣ пѣд Плевною» — кажется, сочинение какого-нибудь современного рапсода из галицко-русских крестьян; вирша эта напечатана мною в журнале «Житє і слово» 1894, II, 224.

Самая обширная и самая важная в историко-литературном отношении вещь в настоящей тетрадке — это «Слово о буреню пекла». При более тщательном рассмотрении «Слово» это оказывается настоящей пасхальной драмой, написанной стихами, впрочем, совсем свободного размера, похожего на размер казацких дум. Мы предлагаем ее читателям, не изменяя ни в чем текста, но сглаживая несколько правописание и интерпункцию, расставляя стихи и указывая многоточиями места, где, по нашему предположению, в тексте имеются пробелы.

Слово о буреню пекла... (что-то, д[олжно] б[ыть], пропущено)
славнаго его воскресенія тридневного.
Люципер до Ада мовит:
Знаю я але о том Христѣ,
Иже он ест от колѣна Давидова, Маріин сын,
Который сам себе именует, же он божий сын.
О том пророци сдавна пророкуют,

Вѣсть тую тилько дурно розмножуют,
О той шестой тысящи лѣт запѣвнуют (?):
Его бити богом и человѣком,
Вязьнѣ нашѣ заровно отберет от нас.
Але я маю слуги у себи доводнѣ и бѣглѣ,
Же чрез них знаю, що ся дѣе ни тилько на земли,
Али и на облацѣх святих,
Знаю, що ся дѣет и на край свѣта.
Коли бог основал землю и положил на ней дочаснѣ лѣта,
Так дочасніи, же под небом и во мори...
Знаю, що ся дѣе и в едной годинѣ.
Чрез оная, рече, есть (д<олжно> б<ыть>, пропуск).
Иже был бы на земли божий син,
Не могу тое из свого розуму поняти.
Знаю творца ещи пред вѣки
Живого в небѣ и со человѣки;
И тія трави, що бог сотворил, всѣ вѣдаю,
А того, що ся именует сином божим, барзо возненавидѣлем.
Я билем в небѣ ангелом свѣтлым
И жилем на облацѣх и всему-м-ся приглядѣл:
Знаю, що ся дѣет и во едемских палацах,
Али барзо дивуюся о тих речах.
И знову гди бог Адама созда, человѣка от земли,
И все животное, що есть на земли,
И в рай его на востоцѣ посадил,
Аби имя творца своего славил,—
А шумнія (?) тому позавидѣл,
Адама и Еву з розуму извѣл,
Иже божую заповѣдь переступил
И на тое повѣл, гдѣ он согрѣшил:
Дался нам так...
Бог ему грѣха того не хотѣл терпѣти,
Послал ангела и вигнал его з роскоши.
И розум тот мает,
Але от того часу землею дѣлает
И в потѣ лица свой хлѣб снѣдает.
Тую то оповѣсть
Во скончену свѣта навѣсть (?)
В той час возрадовал-емся и осмѣял-емся з него,
Же он тое одержал: барзо добре на него!
Скоро он тое отримал,
А я того давно ожидал.
Альбо тиж и тое знаю,
Же бог девять хоров ангельских мает,
От котрих на небѣ хвалу пріймает.
А я тилько помислив ровнятися з ним,
А за тое стручен есмь из неба,
Где мнѣ давно било потреба,
Так тиж и Адам согрѣшил,
Же зъ древа заказаного овоцу ил,
От которого ангел ему заповѣл,
[Аби] ани въ руки свои не брал!
Але то з моей причини,
Же от древа заповѣданого овоцу или.

И ещемся о то старал,
Аби ся Адам из потомками своими мнѣ на вѣки записал.
А я то Адамовѣ сини родная повадил,
Же Каин Авеля брата своего из свѣта згладил.
И от того часу почалем [пекло] будовати
И душ от всего свѣта забирати.
И все потомство его никому не завадило,
Адама первозданна... (д<олжно> б<ыть>, пропуск)
И зрадил так Адама,
Запровадил и Авраама,
Ісаака, Іакова и всѣх патриярхов,
Там мнѣ не било о них инших страхов.
Царей незречоних и рицаров от вѣка
Назбиралем не мало аж до сего часу.
Пекло, моя слѣчная потѣха една
Грѣшникови ажи [до] верху узкаго пожерла,
Рицаров можных и Самсона барзо дужаго,
Царя Александра всего свѣта явного,
И Давида царя, которого ялемся, повѣдаю.
Пророки всѣ, которіи вас людий научают,
А пана своего Ада и мене с пренемусу навѣжают.
Которих маю в хланах[1] своих —
Повно завше есть их!
Іоанко есть, а потому и сам Христос у мене будет.

Ад до Люципера:

Пани Люципіру, мой старосто,
Хоч у мени и у теби слуг есть тысящей сто,
Чому ся мои гадки барзо голову троскочут,
И фрасунку несносного так мене здниймуют!
Але зажиймо з собою поради и слуг зволаймо,
А того Христа запихаймо!
Идѣмо, аби тому Исусу дали побой,
Ми же его не зачѣпаймо, абим из ним бил у спокою.
Бо гдиж имѣлем у себи Лазора читиродневнаго,
А гди его едним словом [воскресил],
Собѣ за наемника обибрал,
Гвалтом из руки ми вирвал,
[То я] барзо острое уружіе притупил,
Хоч як ся из ним не бил.
И тепер я тим клопочу голову свою:
Бою ся, жеби клопот (?) мнѣ в неволю с тобою.

Люципер до Ада мовит:

Не тревожся пане мой и добродѣю!
Тилько ти у ме[не] першая надѣя.
Хоть он так барзо страшній Маріин син,
Я еще о восько постараюся
И с ним добре вибюся,
И буду шукати якои причини.
Ужем побудил на него жидов
И повели его до ратуша нинѣ,

[1] Вм<есто> отхланях.

Аби на него найшли фальшивую зраду,
И до того подповилем своего утѣшителя Июду,
Аби его видал до фальшивого суду.
Бо гдиж чинился сином божим бити,
А тепер при иему не видно и жадного апостола,
А Марія боится за ним причипити.
А тих 12 Апостолов не тилько [не] боимося,
Але й не лякаймося!
От зараз будут на него жиди сторожу имѣти,
А нас о помощи барзо просити.
И попущаюся слуг своих... (д<олжно> б<ыть>, что-то пропущено)
О которых маю приязною и прихильною.
И в каждой годинѣ будем вѣдати,
Що той Ісус тепер умѣет и що будет дѣяти.

Ад до Люципера мовит:

Пане Люципере, старосто мой (и) добрий друже!
Прошу тя, мого господарства пильнуймося дуже!
Пильнуй добре! Знаеш, на що ся поднял,
Бо Іоан Предтеча* слуг наших дуже полякал.
А того Христа не зачѣпаймо
От куду есть, того добре не знаемо.
Бо мои жили почали дрожати —
Либой коло нас не жарти!
И чемусь боюся, аби на мене не било яких страхов,—
Жебисьмо не утратили пекельних наших кгмахов.

Люципер до Ада мовит:

Пане мой Аде, чомусь-сь так барзо боязливий?
Не тревож же ся о моих слуг милих,
Которых маю чужих,
Абим из ними та долгий [вѣк] прожил.
Але я, Аде, надѣю маю:
Душу Христову себѣ поймаю.
Пошлю зараз с воськомь старшого своего воеводу Трубая,
И другую Венеру,
Там нехай вбѣгают под мѣсто Ерусалим,
Аби Христа пильно стерегли,
Шоби ангели душу до неба не донесли.

Люципер до слуг своих мовит:

Гей панови воеводи, и ти пане Трубаю,
И ти Неро! А то для того вас волаю,
Жебисьмо зажили якои поради,
Щоби з Христовою душею ангели не учинили зради.
Щобисмося тепер добре порадили,
А того Христа душу до неба не допустили.
Бо его конче жиди распяти мают,
О то ся пильно старают.
И нам о то ся пильно старати,
Аби его душу до себи поймати.
А гди бисмо его душу до себе поймали,
То бим бил безпечний, не боялбимся на свѣтѣ нѣкого

То конечне прутко там бѣгайте,
А душу его пильно вистерѣгайте,
А менѣ о том хутко знати давайте,
Куди ся тот Ісус повернет, треба нам о том знати;
Вѣн то кажет, що то из ним жарти.

Люципер до Ада мовит:

Ужем, Аде, послал слуг своих пилних.
А гдѣ [Христа] будут мучити,
Тогда душу его до нас провадити,
А ми сюди ангелов не допускаймо,
Щоби нас не зрадили,
Щоб душу его до неба не попровадили.
Послалем старшаго слугу своего Трубая и Венеру.
Не бойся, пане Аде, що с бо так барзо страшливый?
Ещемся в господарствѣ нѣгдим не заспалем
И ввесь вѣк в радость мою положил.
Не боймо ся Марійна сина: бог бо есть и человѣк
Не вчинит нам нѣчого во вѣк.
Я до конца бо... держит... (д<олжно> б<ыть>, пропуск)
И готовий естим до побоя,
А пекло — то моя столица,
Бо держит его моя правица.
Гди би он божій син, не терпѣл би муки,
Не видавал бы он себе в жидовскѣ руки.

Ад до Люципера мовит:

Юж я бачу [годину] страстную и моминтную,
Хоч еще жадной новини не чую.
Живот мой дрожит, очи мои бачут,
И живот мой добре чует, тилько не скажет
Подобно Христос пришедшій всѣх нас повяжет.

Люципер до Ада мовит:

Що ж чинити? Ось бачу, они прорѣкают,
Щосьмо прожили вѣк всѣ днн свои.

Ад мовит до Люципера:

Оглядь но стражу и пекло,
Щоби жаднои душѣ не утекло!
И мѣдянѣ ворота зо всѣх сторон постави
И ланцухами моцными истягни
И твердими колодками замкни,
И тисяща тисящ множество
Воська избра на него!
Знаю, же Христос приходити будет!

Люципер до Ада мовит:

Не ужасай ся, Аде, пане мой!
Будуся як мога из ним бити,
Покѣ кости едному на десять ся не роспадут,
И не дам до себи приступити.
Тилько послов очѣкую
И вѣсти первой ожидаю.

Іоан Креститель мовит до Ада:

Смутися, Аде, и ламентуй во вѣк,
Бо вже до нас идет бог и человѣк.
Готовый еси пекла и вязня,
Котрие будут на твое время!
Всея пол [?] и [съ] слугами твоими,
Котріе будут под ногами божими.
Вставай, Давиде, веселися и в струни ударяй!
Ото певне будет до нас! Пана и творца своего прославляй!

Люципер до Іоана мовит:

Постой, Іоане, еще ся с тим не вихваляй,
А того Ісуса не прославляй!
Бо ми его не любимо
И тим до пекла не дуже потребуемо.
А ти еще ся тому не дивуй, що нас берет ужас:
И той твой Ісус будет у нас,
Хто дужший будет, той виграет з нас.
И ти ся не вифиглюеш, хоч би ся як фигловал!
Которому дорога готова:...
Ти то завше, Іоане, покаяния проповѣдник
И того власний Ісусов подхлѣбник.
Ти естись ему щось за родина,
Що так твоя о нем з нами перепона.
Для чого ж ти вязнѣв моих потривожив
И вѣсть тую дармо розмножив?
Щоби у тебе бог був, коли бы ти ся народив?
Щобись нам тіи вѣсти не множил!
Чому иншѣ святіи сидят тихо?
Гдесь и тобѣ у нас прийшло лихо!
Яко твой Ісус до Ада мает уступити
И всѣх вязнѣв моих висвободити,
Того ти нѣгди не доконаеш,
Тилько о нем тую славу дурно розмножаеш.
А доки ж ти, Іоане, будеш практиковати,
А що раз то больше о том Христѣ пророковати?
А що так богато пророкуеш, братку,
Дайте ему смоли напитися и пикельного кваску!
А ходи но сюди, больше не проповѣдай,
Мнѣ страху и моим слугам не завдавай!
Бо и знаку его тутка не будет, не боемося,
И набожества его не смотримо,
Знаю, же бог есть в небѣ,
Которому ангели спѣвают: слава тебѣ!
Тут на земли бога в тѣлѣ не маеш,
А о нем пророкуеш, а сам его не знаеш.
Бог в небѣ з апостолами панует,
А моя слава во вѣк роскошует.
И мене всѣ люди на язицѣ носят,
Лѣпше нежели бога просят;
А я ведлуг просьби их готов тое чинити
И буду их любити,
И еще им за тое покажу и битую ласку

Не тисящу, бо як наготую смоли и пекельного кваску...
А ти вѣсти больше не повѣдай,
Товариству своему в смутку не допомагай!
Вижу, же то фѣглюеш,
Разумѣю, же ти ся утечи готуеш.
О, не вифиглюешся, пташку!
Рицаря ми того не боемося
И той рицар будет с тобою,—
О тож бѣжит посел з новиною!

Генера прибѣгает и мовит:

Пане Аде и ти пане старосто наш!
Гди на свѣтѣ большого нема над тебе,
Посли мене воеводу Гинера и Трубая,
Нѣчого ся не лякай!
По що ти послал, ми все то поорудовали,
А Христа того в ланцухи и в стрички убрали,
Водят его жиди от ради до ради,
А нѣхто ему не дает поради.
И чулем от жидов: зараз веден будет за мѣсто,
И знаю добре, иже готуют на него лобное мѣсце.

Той доказует и другій наступает:

Отож пане мой Аде!
Христа жиди тепер на крестѣ розпяли
И гвоздьми желѣзними пребили.
Юж не будет жив, то правда, конечне,
А ми будем жити безпечне.
Мене послали воеводу тое оповѣдати,
Аби тобѣ зараз радость размножити.

Третий посол мовит до Люципера:

Отож пане наш Аде, юж Христос умирает,
На крестѣ главу преклоняет.
Иже все тѣло его бичами избили
И копѣем бок его пробили,
Оцтом со желчѣю напоили
И приправами-присѣками его частовали.
И оставшися нашѣ там воеводи,
Аби душу Христову принесли на нашѣ угли.

Люципер до Ада мовит:

Видишь, Аде, такую маю новину!
Що то ся чрез мене стало Маріинову сину.
Юж жиди его на крестѣ распяли,
На смерть гане[б]ную...
И бок его копѣем пробили,
Во своя сѣти...

Ад до Люципера мовит:

Моя рада такая
И голова старшая:
Душу Христову не берѣмо
Анѣ ей стережѣмо,
Щоби для едного

Не утратити много.
Нехай душа его идет до неба,
А нам ей не потреба.
Бо всѣ пророки о том пророкуют,
Же мает прийти до нас, запивняют,
Духа свого познают.
Же так пророкують: юж нам от него гинути
И пекло наше зовсѣм утратити.
Бо юж блисько конец наш,
И старшеньство тут днесь, а завше ни маш.

И т а к п о с е л п р и б ѣ г а е т и м о в и т:

Отож Христос запевне умер,
А я бачив ото недавно, тепер!
Але гди душа его вийшла из тѣла,
Не одна там плоть зомлѣла.
А ми всѣ ся били полякали
И далеко-сьмо от него повтикали.
Хтѣли-сьмо душу его поймати,
Але гдисьмо отскочили, страшно було и здалека стояти,
Не тилько приступити,
Аггельскія войска гди приступили,
А нас до него не допустили.
Дрежала земля, ломалися опоки,
Бил страх великий и есть и доки.
Сонце и мѣсяц во кров премѣни
И мертвих от гробов воскреси.
От страха великаго аж на землю падали
И чрез три години лежали,
Аж не хутко встали.
И так ми ся були страху набрали!
Утѣкали-сьмо оступом всѣ враз,
Взявши в руки брань.
Правда, тяжко есть знати,
Але-смо чули от ангелов,
Же во третий день воскреснет и прийдет до нас
И хочет забрати всѣх святих от нас.

В о е в о д и ю ж п р и х о д я т, Г е н е р а и Т р у б а й и м о в я т:

Пане Аде и ти пане старосто Люципере наш,
Подобно Христос усѣх святих заберет от нас.
Хотѣли-смо душу его к себѣ поймати.
Але божии сили не дали до ней приступити.
Ох лихо наше!
Видѣли-смо божии блискавици и громи незносніи!
Подобно правдивій есть Христос бог;
Нѣхто таких чудов кромѣ него чинити не мог.
Уступили-смо ту до пекла поради зажити.
Юж он ту будет запевне у нас,
Почавше от Адама изберет усѣх от нас.

Л ю ц и п е р м о в и т:

Ова! Як мога буду ся боронити, я могучи,
Бо не годит ми ся ис своего паньства утечи.

Если он божій син, нехай собѣ сидит на небѣ та панует,
А нами и пеклом нашим нехай не керует,
И з нами нехай ся не воюет,
Бо гди бил при мнѣ Давид,
Гди би ся ему кланял и дань давал,
Гди би ся ему поднял
Кроловати натрохи вѣку,
А тепер щобим ся дал едному человѣку!
Тут его буду чикати, Аде, на пляцу с тобою,
Гди ся человѣка жадного в кѣлѣ не бою.
И буду ся з ним межне воевати.
Бим мѣл що маю и тое продати.
Гей, добрѣ всѣ мои жовнѣри,
Берѣтся до него смѣле!
Ото страх прийшол, то ся не лякайте:
Ставте ся до него межне, з воськом поставайте!
А брами воротніи рихлов замыкайте
И ворота пекельніи добре пооглядайте,
И ланцухами долгими изволѣкайте,
И колодками моцними и твердими замикайте!
Бо юж заневне прийде,
Але хто буде дужшій, той межи нами виграе.
Нехай вам серце от страху не млѣеть!
Тилько берѣте ся до него смѣле!
Бо знаю, юж вам не новина воевати,
Не таких рицаров на пляцу имати.
И з ним [будем] воевати,
А всѣм кролювати!
Я настарав князей, пророк,
[Що] не втѣкают з наших рук.
Отвѣдайте, чилѣ есть всѣ князѣ у пеклѣ?
Постойте, не тривожтеся!
А Христа того не бойтеся!
Тилько еще посла остатного из плацу ожидаю,
Бо его пристья не знаю.

Остатній посел прибѣгает, мовит:

Пане Аде и ти, пане Люциперу старосто, ознаймую вам,
Иже идет то ест (д<олжно> б<ыть> госьт) неровніи нам—
Царь грозный и ангелов множество...
И з ним идут всѣ сарафимы
И его божественнѣ силы.
Против едного ангела не могли-сьмо нѣчого скургати[1],
И самаго Ісуса — его страшно слухати.
И то прибѣгли-сьмо наперед дающи вам знати.

(Зобачили корову Христову и полякалися).

Люципер до своих слуг мовит:

Отож идеть к нам! Пильно стережѣте!
А в руках своих оружіе моцно держѣте!
А як до нас прийде, моцно отповѣдайте,

[1] Из польского wskórać — получить, восторжествовать.

Плечима дверѣ моцно подпирайте,
А як би ся домагал, ангелов забивайте!
Не фольгуйте ему, так теж нѣкому:
Нехай он не идет ко мнѣ (до моего дому!)
Чого по нему тут? Коли он божій син, нехай собѣ на небѣ сидит!
Я не вѣдаю, для якой причини сюда идет.
Ни мает он до мени жадной справи,—
И не можу розумѣти, що то за цар слави.

Святий Іоанн до Люципера мовит:

А, то ти от нас царя слави не чувал
Из уст моих, о котором [я] пророковал?
Не тилько я, али и всѣ пророки;
Не тилько [пророки], але и всѣ патриархи [о] тим предсказуют усѣ роки.

Люципер до Іоанна мовит:

Знаю и Іоане, же то бог все тое справил,
Не той цар слави,
О котором ти пророковал!
А я бога сѣдящаго знаю,
А тут на земли о том не розумѣю:
Отколь би то он мѣл[ся] на земли взяти,
То не могу з розуму моего поняти.

Втеди Люципер до слуг мовит:

Гей, панове молодцѣ! Нехай вам серце ся не лякает
[Же] от того Христа восько все повтѣкает!
Потужне си ставте,
А з пляцу и жаден не утѣкайте!
Грозне ся до него ставте, а за дверѣ берѣте и голосно волайте,
Криком страху ему завдавайте.
Бо як розумѣю: як жи гвалту не будети чинити.
То он не схочет з нами войни точити.
А если би кликав, вязний просил,
Не билбим ему и десяти боронил.
Рад би я з ним поради зажити,
Але боюся иншого огни...[1]
Бо я анѣ письма не читал,
Ани от людий мудрих не чувал,
Що би [то] бил за царь слави?
То той не мает до нас справи,
Же мает грозно до нас прийти
И пекло наше розпошити.

Слуги мовят до Ада:

Отож пане наш Аде, що-смо видѣли уже виликія чуда
Правда, исправил ем худо барзо и наш Іюда.
Не тилько чинил чудо во Єрусалимѣ, але и всюда:

[1] Здесь опять что-то пропущено.

Мертвих воскресил, хорих уздоровлял,
А нас словом своим далеко прогонял.

Потом сам Христос приходит и мовит:

Отчинѣте князи врата ваша!
Входить во вас царь слави.

Люципер до Ісуса мовит:

Прошу тя, Христе, в добрий обичай:
Дай мнѣ покой и больше ми не докучай!
А що ж то ест за цар слави?
Коли ти бог, прийми от апостолов хвалу
И от ангелов своих славу,
А нас занихай,
И на ворота мои и на мени больше юж не волай!

Потом Христос другий раз рече и благословит корогвою:

Господ крѣпок силов брани!
Возьмѣтеся врата вѣчная, войдетъ во вас цар слави!

Люципер до Ісуса мовит [с] криком:

Повторне прошу мя, Ісусе: пекло и мене не напастуй!
Бо невинно напастуешь,
Нѣчого....
Бо коли ти бог, так собѣ седи, в раю пануй,
А я тебе тут не потребую.

(Третнй раз Христос благословит корогвою, и бист так сокрушишася врата).
Христос мовит:

Ото входит во вас цар слави!
Господь силен, той ест цар слави.
(И перекрестивши на три части, в той час ворота и ланцухи сокрушишася и входит Христос в пекло, освѣщает своим промѣнем и освящает всѣ мѣсця пекельнія и кропит водою и духом святим).

Ад кричит:

Гвалт, панове! Врата ломят!
И водою якоюсь острою нас кропят!

Люципер до Христа мовит:

Що ти ломиш мои врата безпечне?
Гдесь вязний моих хочешь взяти конечне!
А для чого мя так, сину божій, гвалтуеш
И вязнев моих ис собою приймуеш?
Которих я бил собѣ от вѣка назбирал,—
А тепер пекло збурил и столицу сплюндровал!
А мене Ада вѣчными узами звязал!
Що ж я тепер чинити маю!

Юж вязнев моих покрал — запевне знаю,
Вѣчніи паляци мои попсовал
И все мое пекло сплюндровал
И нас под ноги свои брал и потоптовал
И слуги мои миліи всигди порозганял,
Адама и Еву и всѣх святих с собою забрал!
Тилько з едного страху ледви сижу,
А по старому перед собою едного праведника вижу.
Питаю ся я тебе, Соломоне, чему ти ся тут зостал?
Подобно мнѣ тебе Христос даровал.

Соломон до Люципера мовит:

Юж повторне Христос по мене прийде.
Страшний бил его первий приход,
Еще другуй страшнійший буде.

Люципер мовит до слуг своих:

Слуги мои, узмѣте,
Царя Соломона из пекла випровадѣте!
Не жалую его
Анѣ Христа того,—
Нехай сюди больше не приходит,
Пеклом нашим и нами не тривожит.

(В той час бѣси взяли Соломона и випровадили из пекла, и мовят так бѣси на Христа и на Соломона).
Бѣси мовят:

Иди ж, иди за своем Христом, а тут не бувай
И пеклом, нашим и нами больше не полагай!

(Соломон, скачучи почав спѣвати, Люципер из Адом плакати и ридати)

Христос до него рече:

Не ридай мене Аде.....
Наполню пива.....
. . . . . .
Во остатній день будеш имѣти яко-сь мѣл.

Соломон

(почал бога во Тройци вихваляти и причистую богородицу):
Приблагословенная еси богородица дѣво,
Воплоти бо ся ис тебе [божое слово]!
Ад плѣнен быст, Адам призвася,
Клятва потреби ся,
Ева свободися,
Смерть умертви ся,
А ми ожихом!
Тѣм поюще возопѣем:
Благословен Христос бог наш изволивый таковая!
Слава тебе!

Конец истории.

Подробное сравнение вирши с драмой очень поучительно, ибо оно наглядным образом иллюстрирует процесс перехода духовной драмы в виршу, а с другой стороны может, при неисправности текста драмы, дать нам некоторые указания для восстановления ее первобытного целого. Но прежде всего уместен вопрос: действительно ли изюмская вирша произошла от драмы, похожей на ту, которой текст напечатан выше, а не наоборот?

В том, что первообраз или скорее источник изюмской вирши был драмой, нельзя и сомневаться. Другое дело — была ли это именно та драма, которой список сохранился в тетрадке Ф. Кышко на галицко-русском Подгорье? Есть моменты, допускающие как утвердительный, так и отрицательный ответ на этот вопрос, и мы постараемся тщательно проанализировать те и другие. В пользу предположения, что изюмская вирша произошла из драмы, если и не вполне идентичной с напечатанным выше текстом, то очень к нему близкой или, точнее сказать, более полной, говорит, во-первых, близкое сходство или даже полное совпадение многих стихов вирши и драмы[1], во-вторых, сходство характерных и не очень обыкновенных названий демонов «Бынарей и Трубарей», из коих особенно первое только после сопоставления с драмой становится понятным: в драме демон этот называется Венера или Генера (это может быть описка полуграмотного копииста), или сокращенно Нера, хотя для самого составителя драмы демон этот мужского рода. Составитель вирши еще менее знал классическую мифологию и э т о г о Венеру переделал на Бынарей в множ⟨ественном⟩ числе, после чего и Трубаю пришлось разложиться на множество Трубарей. Оставляя в стороне такие шаткие доказательства, как язык и размер стиха, мы укажем еще на одно сходство, по нашему мнению, очень

---

[1] Вирша, ст. 18—19 сравни Драма, ст. 160 и 165

»	» 28—29	»	»	»	377—378
»	» 30—31	»	»	»	312—313
»	» 32—33	»	»	»	309—310, 381—382
»	» 46—47	»	»	»	361—362
»	» 48—50	»	»	»	142—144
»	» 52—53	»	»	»	146—147
»	» 54—55	»	»	»	294—295
»	» 60—64	»	»	»	175—176
»	» 103—104	»	»	»	465—466
»	» 105—108	»	»	»	467—469

знаменательное — это эпизод с Соломоном, общий как вирше, так и драме, и не принадлежащий к общим местам религиозно-драматической литературы и даже не встречающийся в той форме нигде более в известных нам текстах религиозных драм; ниже мы отметим его существование, но с другими действующими лицами.

Рассмотрим теперь соображения, говорящие против преемственной связи вирши с драмой. Самым веским доказательством в этом отношении можно считать содержание одной и другой. Сравнивая содержание вирши с содержанием драмы, мы с первого взгляда склонны заключить, что имеем дело с двумя различными композициями, имеющими, конечно, общую тему и принадлежащими одной и той же литературной школе, но совершенно различными по исполнению в подробностях. Эпизоды, имеющиеся в вирше, отсутствуют в драме и наоборот; действующие лица в драме не совсем те, какие действуют в вирше. Насколько подобный взгляд согласен с фактическими данными, какие мы можем добыть при изучении вирши и драмы, это покажет более подробный анализ и сравнение их содержания. Исходной точкой при этом мы берем виршу, так как текст ее во всяком случае не столь сомнительный и испорченный, как текст драмы.

Содержание изюмской вирши в той форме, как мы напечатали ее выше, состоит из восьми эпизодов и заключительного двустишия — обычного поздравления с праздником, свидетельствующего о том, что вирша производилась юношами, может быть школьниками, ходящими от двора во двор и получающими за это угощение или какую-нибудь подачку. Нет сомнения, что именно для этой цели она и была составлена, и нет ничего неправдоподобного в предположении, что автор для составления вирши воспользовался известной его публике религиозной драмой, сокращая и переделывая ее сообразно со своими целями. Но так ли это было в действительности, мы увидим из дальнейшего изложения.

Эпизод 1. Рассказ об Иуде и разговоре с ним Люцыпера (ст⟨ихи⟩ 1—20). Здесь нужно различать три отрывка, а именно: 1) эпический рассказ о смерти Иуды (ст. 1—6) — очевидная литературная собственность составителя вирши; в драме, по всей вероятности, смерти Иуды изображено не было, но действие начиналось прямо в аду сценой входа души Иуды и приветной речью Люцы-

пера. 2) Речь Люцыпера к Иуде, особенно ст. 7—15, должна быть прямо заимствована из драмы. Но исчерпывался ли этой речью весь эпизод с Иудой? Вероятно, нет; Иуда должен был также говорить что-нибудь, а начальные слова речи Люцыпера «Обытай же Iудо» указывают на то, что им предшествовал целый диалог, и эта речь была его заключением. Этого эпизода в нашей драме нет, кроме небольшого упоминания об Иуде (ст. 108—109). Но нам кажется очень возможным допустить, что в полном первоначальном тексте драмы эпизод этот был; в этом утверждает нас то обстоятельство, что текст нашей драмы, очевидно, не имеет начала, так как первый ее стих начинается с «але», значит, есть ответ на какие-то прежде высказанные, но в рукописи утраченные, положения. 3) Вторая часть речи Люцыпера в вирше (ст. 16—21), по всей вероятности, вставлена туда автором вирши из какой-нибудь другой речи Люцыпера, обращенной не к Иуде. В этом предположении укрепляет нас то обстоятельство, что два стиха этой речи (ст. 18 и 10) довольно близко воспроизводят ст. 160 и 165 драмы, где имеется речь Люцыпера к Аду.

Эпизод 2. Возвращение Бынарей и Трубарей и их речь к Люцыперу и всем демонам (ст. 22—33) есть только бледная и слабая переделка того же эпизода, со сценической живостью изображенного в драме (ст. 257—428) и составляющего ее драматическую pièce de résistance[1]. Хотя в вирше этот эпизод передан всего 12 стихами, из коих 4 эпические, значит, опять-таки прямая собственность составителя вирши, но из прочих восьми стихов четыре (30—33) почти буквально взяты из разных мест нашей драмы (сравни ст. 309—310, 312—313, 381—382). Ввиду этого связь этого эпизода вирши с соответственным эпизодом драмы становится несомненной. А в таком случае интересно проследить, как обращался автор с текстом драмы, переделывая его в виршу. Как видим, в драме эпизод этот обнимает 171 стих, коим в вирше соответствует 12. В драме дело развивается таким образом: Венера входит и рассказывает, что Христа присудили к смертной казни; второй демон рассказывает, что Христа распяли на кресте; третий возвещает, что Христос умер. Люцыпер торжествует, но Ад высказывает свои опасения. Тогда входит новый демон, которого речь более-менее соответствует речи Бынарей и Трубарей вирши,

[1] Принаду *(франц.).— Ред.*

с изъятием ст. 26—27, которым соответствуют дальнейшие распоряжения Люцыпера (ст. 357—360). Затем приходят прочие демоны (в нашем тексте, должно быть, по описке копииста, Генера приходит второй раз) и подтверждают, что Христос в самом непродолжительном времени явится в аду. Люцыпер храбрится и делает распоряжения к защите. Еще один демон прибегает, который опять повторяет то, что воспроизведено и в вирше. Люцыпер еще раз напоминает своим слугам, чтобы защищались храбро, ибо он не понимает, какой это «царь славы» идет на них. Св. Иоанн Креститель напоминает Люцыперу о пророчествах насчет «царя славы», но Люцыпер упорно отказывается понимать это и еще раз побуждает своих слуг к стойкости, хотя у самого храбрость заметно падает и он оказывается склонным даже к некоторым уступкам в пользу неведомого «царя славы». Еще более падение видно из ответа демонов на эту речь Люцыпера; и в этот момент у ворот ада является Христос. Как видим, содержание этого эпизода в драме богатое и расположенное, пожалуй, не без драматического таланта, между тем как вирша не дает содержания всего эпизода, но только выхватывает один момент и на нем сосредотачивает все внимание слушателя, не утомляя его пересказом сложных картин и контрастов, составляющих главный интерес драмы, но неудобных в эпическом изложении, а особенно в вирше, которая должна действовать не сложными, но прямыми и выпукло проведенными штрихами.

Эпизод 3. Приближение Христа к аду и песнь ангелов (ст. 34—41). В нашей драме песнь эта, собственно двустишие

Отчинѣте князи, врата ваша,
Входит во вас царь славы,—

вложено в уста самому Христу, но обыкновенно, как увидим ниже, в пасхальной драме слова эти поют ангелы, так же, как и в вирше. Быть может, что так было и в той редакции драмы, по которой составлена вирша, но можно допустить и то, что автор обращался с драмой довольно свободно и переделывал ее сообразно с планом, совершенно отличным от того, каким руководствовался составитель драмы. В этой догадке укрепляет нас особенно рассмотрение следующих эпизодов.

Эпизод 4. Ответ Люцыпера на вызов ангелов, его обращение к демонам и ответ этих последних (ст. 42—64). Этот эпизод как нельзя лучше иллюстрирует «творческий»

метод составителя вирши. В нашей драме, как видим, на месте, соответствующем месту этого эпизода вирши, нет ничего аналогичного. Но тем не менее было бы натяжкой утверждать, что в драме вовсе нет ничего соответственного этим строкам вирши. Напротив, мы видим из 21 стиха, составляющего этот эпизод вирши, целых 11 более или менее дословно повторяющихся в тексте нашей драмы. Составитель вирши подобрал их как-то случайно, и поэтому эпизод этот страдает некоторой противоречивостью и несообразностью. Первая его часть (ст. 42—47) — ответ Люцыпера на ангельскую песнь — выставляет этого последнего еще гордым и самоуверенным; здесь воспроизведены, между прочим, слова Люцыпера из более раннего эпизода драмы (ст. 362), где князь демонов побуждает своих слуг к борьбе с Христом. Но ежели эти слова в этом месте вирши еще можно понять, то уже совсем нельзя назвать уместными дальнейшие его слова, обращенные к демонам (ст. 48—53), где Люцыпер призывает своих слуг совещаться, как бы им душу Христову удержать в аду. В драме это совещание есть, но в самом почти начале; составитель вирши заимствовал оттуда почти все свои стихи (вирша, ст. 48—50= др⟨ама⟩, 142—144, вир⟨ша⟩, 52—53=др⟨ама⟩, 146—147). Ответ демонов на призыв Люцыпера тоже почти целиком взят из роли Люцыпера и Ада в нашей драме (вир⟨ша⟩ 54—55=др⟨ама⟩, 294—295, вир⟨ша⟩, 56—57, сравни др⟨ама⟩, 225—226 и 326—327). В конце ответ Люцыпера демонам взят опять-таки из более раннего эпизода драмы (вир⟨ша⟩, 60—64, сравни др⟨ама⟩, 175—176). Таким образом, этот эпизод вирши, по-видимому, столь живой и драматичный, оказывается в сущности механическим конгломератом отрывков драмы, взятых из разных ее мест, пропущенных составителем вирши ранее и почему-то вставленных как раз сюда, может быть, с целью достигнуть некоторого замедления в рассказе.

Э п и з о д 5. Вступление Христа в ад и вопль Люцыпера (ст. 65—78). Этот эпизод для нас очень интересный, как одно из лучших доказательств, что вирша произошла из драмы, довольно близкой к нашему тексту. В ст. 65—66 мы видим прямое отражение заметки в драме, что «Христос входит в пекло и освещает своим промѣнем», из чего составитель вирши сделал двустишие:

Между тым Христос и к пеклу прыблыжыся,
То мрачное пекло свитом просвитыся.

Вопль Люцыпера напоминает вопль Ада в драме (ст. 447—448), да и дальнейшие его слова имеют в драме свои параллели (вирша, ст. 73 — сравни др., ст. 95—96, вирша, ст. 77 — сравни др., ст. 348, 350). Интересно здесь упоминание об Иоанне Крестителе, которого Люцыпер называет Иваном Косматым, совершенно под стать тому эпизоду, который отведен Иоанну Крестителю в драме (ст. 198—255). Что характерного прозвания «Иван Косматый» нет в драме это ничего не доказывает; оно могло быть, но может составлять собственность вирши, которая вообще любит употреблять пластичные эпитеты.

Эпизод 6. Христос разрушает ад, разговаривает с Адамом и уводит спасенные души с собою (ст. 79—94). Первообраз этого эпизода только отчасти сохранился в драме, которой текст здесь очень испорчен и, кроме того, имеет, кажется, между стр(оками) 452 и 453 большой пробел; на это наводит нас то обстоятельство, что в ст. 452 говорящий персонаж — Люцыпер, между тем как в следующих стихах промовляет несомненно Ад («А мене, Ада» и т. д.). Всматриваясь в содержание всей тирады (ст. 449—466), вложенной в уста Люцыпера, мы тоже замечаем в ней пробел: начальные четыре стиха обращены к Христу, находящемуся в аду, прочие же — очевидно, отрывок сетований Ада после ухода Христа из ада вместе с праведными душами, из коих в аду остался один только Соломон. Вирша дает нам возможность хоть приблизительно восполнить этот пробел, и на ее основании мы можем утверждать, что в нашем тексте драмы утрачены ответы Христа на вопросы Люцыпера, заключающиеся в ст. 449—452, разговор Христа с Адамом и Евой и в конце его указание оставить в аду Соломона, который и сам придумает средство, как выбраться из ада.

Эпизод 7. После отшествия Христа с праведниками Люцыпер медленно приходит в себя и, узрев Соломона, оставшегося в аду, радуется, что хотя все ушли, но самый умный человек остался-таки у него (ст. 95—104). В драме этому эпизоду соответствует отрывок «хлыпкой» речи Ада (ст. 453—466), которой начало утрачено. Обращение Ада к Соломону в вирше и драме почти слово в слово сходно (вирша, ст. 103—104, сравни др(ама), ст. 465—466).

Эпизод 8. Соломон отвечает, что ради него Христос еще раз придет в ад; это наполняет Люцыпера таким

ужасом, что он велит вытолкать его в шею из ада (ст. 105—114). И этот эпизод воспроизводит драму довольно близко: речь Соломона для выразительности несколько распространена, между тем как приказ Люцыпера в вирше более брутален и груб, чем в драме, где Соломона только выпроваживают из ада, но не выталкивают в шею. Оканчивается вирша, как уже было сказано, обычным поздравлением, драма же передает еще слова Христа к Аду, очевидно, произносимые из-за сцены и обещающие ему новых пленников, после чего оканчивается торжественным пением Соломона.

Подробный анализ содержания вирши и сравнение его с содержанием драмы показывает,что вирша в общих чертах довольно верно воспроизводит содержание драмы, иногда даже заимствуя из нее целые стихи и двустишия; правда, в одном или двух случаях эта последовательность теряется, и составитель вирши в более поздний момент действия вставляет эпизоды, которые в драме занимают более раннее место. Это обстоятельство, конечно, говорит тоже в пользу совершенной зависимости текста вирши от текста драмы. Далее сравнение содержания вирши с содержанием драмы дало нам возможность открыть и, по крайней мере, гадательно выполнить два важные пробела в тексте нашей драмы: один в начале (эпизод с Иудой), а один при конце (разговор Христа с Адамом, и, может быть, и с другими праведниками в аду).

Но в тексте нашей драмы есть и такие эпизоды, которые не воспроизведены в вирше. Это, во-первых, длинный разговор Люцыпера с Адом в начале нашего текста драмы, где Люцыпер рассказывает о своих подвигах от создания мира и строит планы насчет захвата души Христовой, Ад же, являющийся лицом более авторитетным и рассудительным, высказывает свои опасения насчет Христа и советует оставить его в покое. Мы в дальнейшем изложении коснемся еще этой не совсем обыкновенной персонификации Ада, здесь же должны заметить, что, может быть, именно эта необычность представления Ада, как живого лица, а не как м е с т а казней, и была причиной, почему составитель вирши пропустил этот эпизод. Автор драмы мог рискнуть такой вещью, так как сценическое искусство давало ему возможность представить ее пластично глазам зрителей, но автор вирши, обращающийся только к слуху, без помощи зрения, должен был вращаться в кругу привыч-

ных публике понятий, иначе он рисковал быть темным и непонятным.

Второй эпизод драмы, пропущенный составителем вирши, — это сцена между Люцыпером и Иоанном Крестителем. Сцена эта, особенно же речь Люцыпера, обращенная к Иоанну, выдержана в тоне бурлеска и должна была быть очень по вкусу составителя вирши, а между тем он совершенно оставил ее без внимания и едва вскользь упомянул об Иване Косматом, да и то в связи с совершенно другим кругом представлений. Можно предположить, что составитель вирши имел под рукою текст нашей драмы, не заключающий этого эпизода, а может быть, что текст вирши в этом месте неполный. Во всяком случае, и эта несхожесть вирши с драмой не может служить доказательством против зависимости изюмской вирши от пасхальной драмы, в общем плане тождественной с той, коей неисправный и неполный текст дошел до нас в списке Ф. Кышко.

Установление этой тесной связи изюмской вирши с драмой дает нам очень важный историко-литературный факт. Во-первых, оно бросает яркий свет на темную до сих пор и мало исследованную историю такого характерного для южнорусской литературы жанра, как духовная вирша, и позволяет, так сказать, подметить самый процесс составления вирши, оценивать и взвешивать те или другие побуждения и соображения ее составителя, а во-вторых, документы, введенные нами в дело при этом изучении,отысканы на огромном расстоянии друг от друга, один в Левобережной Украине, второй в Галицком Подгорье, в уголке, который, начиная со времен Владимира Великого вплоть до настоящего дня, жил отдельной от Левобережной Украины политической жизнью, входил и входит в состав совершенно отличных и во многом резко от прочей Южной Руси обособленных политических организмов. Тесная, преемственная связь изюмской вирши с пасхальной драмой указывает на то, что, несмотря на политическую разрозненность, среди малорусского народа живы до сих пор и однородны на всем пространстве его расселения не только те древние предания, песни, верования и обычаи, которые обыкновенно составляют область этнографии, но живы также те литературные, книжные традиции, которые начали было вырабатываться в конце XVI и в XVII веках, но которым по разным историческим обстоятельствам не было суждено развиться

более полным образом и сделаться рычагом более мощной, общенародной культуры. Несмотря на всю свою скудность и бедность, эти начатки новой культурной работы находили благодарную почву среди южнорусского народа, проникали в массу, особенно городскую, более грамотную, и делались ей дороги. И как чешские гуситы*, после победы реакции, после ухода из родины на изгнание утешались тем, что, помимо потери всего имущества, всего, что им было мило и дорого в родной стране, им удалось спасти как самую большую драгоценность «Кралицкую библию»* и «Лабиринт мира», так и южноруссы, принужденные во второй половине XVII в. бросать едва развившиеся центры умственной и культурной жизни на Волыни, Подолье и Правобережной Украине и искать убежища в непроглядных степях Слободщины, не забывали захватывать с собою книг и даже рукописных произведений нового в Южной Руси драматического искусства как залога дальнейшего развития на более широком, но все же цельном и однородном базисе. Нам кажется, что именно такою была судьба нашей пасхальной драмы. Составленная в первой половине XVII в. на правом берегу Днепра, она быстро сделалась популярной и распространялась не только с подмостков, сооружавшихся по городам в Страстный пяток или в самой церкви, или внутри церковной ограды для представления страданий, смерти и воскресения Спасителя, но и в рукописях, как назидательное чтение. И когда религиозная драма пришла в упадок, она в Левобережной Украине сократилась в виршу и в этой новой форме живет до сих пор в памяти народной, между тем как в своей первобытной родине она подвергалась совершенному забытью и только случайно уцелела в записной тетрадке полуграмотного крестьянина.

Переходя к рассмотрению вопроса об источниках нашей пасхальной драмы, мы должны прежде всего остановиться на так называемом «Евангелии Никодима» — апокрифическом сочинении, которое когда-то и в южной Руси пользовалось большой известностью и которого вторая часть рассказывает о сошествии Христа в ад и об освобождении оттуда душ праведников. Литературную историю этого знаменитого апокрифа разработали в последние годы два славянские ученые — Юрий Поливка* и М. Сперанский* [1]

[1] Jiří Polívka, Evangelium Nikodemovo v literaturách slovanských (Časopis Mus. Kr. Českého, 1891), c. 440; М. Сперан-

с такой полнотой и подробностью, что я не буду на ней останавливаться, но воспользуюсь в дальнейшем изложении фактами, какие добыты этими исследованиями.

«Никодимово евангелие» дошло до нас в двух редакциях: полной и краткой. Полная редакция — это собственно механический свод двух отдельных сочинений, писанных разновременно и разными авторами, именно так называемых «Деяний Пилатовых» (Acta Pilati) — апокрифического рассказа о мучениях и смерти Иисуса — и «Сошествия Христа в ад» (Descensus Christi ad Inferos) — сочинения, приписываемого в самом тексте Левкию и Харину, сынам Иосифа Богоприимца*, воскресшим из мертвых после крестной смерти Иисуса и написавших на требование иерусалимского синедриона* рассказ о том, что они видели в аду во время, когда в него сошел Христос. Оба эти сочинения написаны по-гречески и долгое время существовали независимо друг от друга; только в более позднее время они были соединены в одно целое и в таком виде переведены на латинский язык. В греческом тексте существует «Acta» отдельно от «Descensus'a», и это есть краткая редакция, которая имеется также в славянских переводах с греческого. Текста «Descensus'a» отдельно от «Acta» нет. В латинском переводе, который в средние века был очень распространен в Западной Европе и имел громадное влияние на развитие западноевропейских литератур, краткой редакции нет, а есть только полная, то есть сводная редакция обеих сочинений с упрочившимся за ней с IX в. названием «Никодимова евангелия».

Сравнивая славянские рукописные тексты этого апокрифа с текстами греческими и латинскими, названные славянские ученые пришли к интересному и довольно неожиданному выводу, что полная редакция «Никодимова евангелия», имеющаяся в славянских списках, впрочем довольно редких, церковнославянского перевода, восходящего, по словам М. Сперанского, «едва ли не к первым векам христианства у славян, во всяком случае к начальному периоду славянской литературы» (М. Сперанский, op. cit., 58), сделана не с греческого оригинала, а с латинского перевода этого апокрифа. Только позже и независимо от этого перевода сделан был перевод с гре-

---

ский, Славянские апокрифические евангелия (общий обзор). Москва, 1895, стр. 55—82.

ческого самих «Деяний Пилатовых» (краткой редакции) без «Сошествия в ад», и этот перевод получил довольно большое распространение у южных славян и на Руси. Правдоподобно, что на Руси к этому тексту краткой редакции апокрифа был присоединен сокращенный пересказ «Сошествия», и таким образом возникла особая редакция апокрифа, «смешанная», по выражению М. Сперанского, и не совпадающая ни с одним из иноземных текстов (op. cit., 69).

Нас интересует здесь только вторая часть апокрифа, т. е. Descensus, так как эта часть именно и была основанием нашей и вообще западноевропейской пасхальной драмы или тех ее эпизодов, где представлялось сошествие Христа в ад. Мне известны два южнорусские списка по полной редакции «Никодимова евангелия»: Венской надв<орной> библиотеки, содержащий в начале «Палею», пожертвованный в 1643 г. из г. Ковля на Волыни одному из афонских монастырей и оттуда попавший в Вену, писанный в XVI в., и список начала XVII века, обретающийся в рукописном сборнике № 69, принадлежащем василианскому монастырю в Крехове*, Жолковского округа в Галиции. Так как я не успел списать всего текста интересующего нас апокрифа из венского (собственно, ковельского) списка, то пользуюсь одним только креховским списком*, из коего выписываю места, которые нашли себе отражение в нашей драме.

Карин и Лысин (в заглавии он называется «Лицѣюш» = Lycius, Leucius), повинуясь заклятию архиереев, велели подать себе бумаги, и каждый отдельно написал следующий рассказ: «Егда бѣхом со всѣми отци нашими посаждені в преглубинѣ во тмѣ несветиме, нагло сътворенно быс[ть] злато зерьньце, лицем препрѣнном и царскій венец просвещая нас ты въставль человѣчь род, в купе Адама со всѣми предними отци и пророки возвеселящеся рѣша: от свѣта вышняго свѣт вѣчныи сьи ес[ть] еже нам обѣща послати равновѣчныи свои свѣт». Исаия* цитирует свое пророчество, после чего приходит Симеон Богоприимец* и рассказывает, как он держал на своих руках младенца Иисуса и узнал в нем спасителя рода человеческого. «Си слышаса все множество дивящеся взрадовашас[я] и потом пріиде Креститель и вопросиша и всѣ: кто ты еси? он же отвещав рече: аз есть пророк вышнаго предгрядый пред лицем пришествія его в отданіе грѣхов и видѣх приходяща его ко мнѣ принужден духом святым исповѣдая

рѣх: изыде се агнец божіи в землаи (sic!) грехи всего мира! и крестих и в Иердансцеи речѣ, и видѣх дух святый долу грядущ нань в образе голубинѣ, и слышах глас [с] небеси рекущ: се есть сын мой возлюбленныи, о нем же благоволих и ныне пред лицем его предвозвести вам яко приближил ся ес[ть] посетити нас, превыше сы [и] сын божіи от вышняго, издавна седящем нам во тмѣ и сѣни смертнеи». Адам услышав, что Иисус крестился во Иордане, велит сыну своему Сифу рассказать, что возвестил ему архангел Михаил, когда, борясь со смертию, Адам послал было его к раю спросить оттуда деревянного масла для утоления его боли. Сиф рассказывает, как архангел Михаил сказал ему тогда, что через 5555 лет на землю придет возлюбленный сын божий, который должен креститься в Иордане и спасти весь род человеческий, в том числе и отца его Адама.

«Си всѣм слышащим от Сифа предніи отца вси и пророци возвеселишас[я] велиею радостью и егда веселяхуся вси святіи, ишед предніи князь диавол смертныи и реч[е] ко Аду пріяти Иисуса иже славитс[я] сын божіи и со человѣкы есть бояся смерти, реч[е] бо: прискорбна ес[ть] душа моя до смерти. И много противляется зло творя много: яже аз слѣпыи, хромыи, горбатыи, уродивыи, глухии, трудны сътворих, он словом исцѣляя (д<олжно> б<ыть> «исцѣли я»). Но уже аз мертвыи к тебѣ, и от тебѣ живы изведе[е]. И отвѣша Ад реч[е] к Сотонѣ преднему: которыи той ес[ть] обладыи, да есть человѣк сеи боятся? вся оубо власть земная моей области покорны суть и обяти, яж[е] ты повинны приведе твоею областію, аще убо владычьствуя ты еси, как есть человѣк той Иисус, бояся смерти, власти твоеи противляется? аще тако владыи ес[ть] в человѣчьствѣ сем, истинно ти реку, всемогіи в божествѣ, и области его никто же может противитис[я]. Глаголю ти оубо яко яти та хощет, и горе тобе в вѣчнои муцѣ будет. И отвѣщая неприязнь предни[и] к Аду реч[е]: что размышляеши и боишися прияти Иисуса? противник ес[ть] мой и твой. Аз искусих и, и старейшины жидовскія навадих нань и в гнѣв противу ему, наострих копіе в прободеніе его, желчь и оцет смѣсих дати ему пити и древо приготових распяти и. И приближилася ему смерть, да приведя и к тобѣ, покорива мнѣ и тобѣ. Отвещав ад и глагола: аще той ес[ть], иже мертвыя от мене извлече? то суть иже от мене здѣ одержимыя, живы бо на землю от мене мертвыя

возимая областію божіею и ко отцу богу своему молбою. То бо есть всемогій бог и творя вся яж[е] хощет. Тои ли ес[ть] Иисус, иж[е] словесем своим мертвыя от мене изведе? непьщяя, яко той ес[ть] — той бо Лазаря смердяща разгнившася и четырех дней, его же аз держах мертва, той же востави жива чрес слово власти твоеи (д<олжно>б<ыть> «своеи»). Отвѣщавая Аду диавол реч[е]: той истый есть Иисус! Си слышав Ад рече к нему: заклинаю тя силами моими двоими, да не приведеши его ко мнѣ! аз бо тогда, егда слышах заповѣдь словесе, вострясъся проторжен боязнию, и вси нечестыи, потяжници вкупѣ смущени быша, ни того же Лазаря оудержати мог, но сътрясаяся яко орел всею быстротою и скоростію и скочив вон грядый от нас; и сама земля яже держала Лазарево тѣло мертво, и скоро абие вда его жива. Тѣм же нынѣ аз вѣм яко человѣк, иже может то сътворити, бог силен ес[ть] и в власти владый и в человѣчьствѣ спаситель ес[ть] роду человечю. И аще приведеші и ко мнѣ, и вси иже суть здѣ в пристранѣ не разрешающейся оуз грѣх[а]ми въклещени[1], разрешает, и в жизнь божияго божества своего приведет.

И егда же си[и] между собою глаголаша Сотона [и] предній мука [и] сотворен быс[ть] глас яко гром и духов грай: възмѣте врата предняя и взмѣтеся врата вѣчная, и внидет царь славѣ. Си слышав Ад реч[е] к сотонѣ преднему: ищезни от мене вон! иди от моих сѣдалищ! аще убо владый противник еси, борися с царем славы. Что ес[ть] тобе с ним? И изгна Ад Сотону от сѣдалищ своих, и рече Мукам своим, нечестивым послоушником: запрете врата с пристранная мѣдная и затворы желѣзны забійте и сильно противитеся, да не буде у[бо] боятис[я] держати обіатія. Си слышаще все множество святых гласом веліим рѣкоша ко Аду, отверзи врата твоя и внидет царь славѣ. И възни Давид [царь] и пророк рек[и]: воле ты! егда бѣх жил на земли, прежде поведах вам: исповѣдайтеся господеви и милости его, и чюдеса его сыном человеческым, и иже раздроуши врата мѣдная и затворы желѣзныя сломи, приат их от пути неправды их. И потом же реч[е] Исаія ко всѣм святым: волѣ! и аз бѣх егда на земли жив, прежде повѣдах вам: въстанут мертвіи и въскреснут и иже в гробѣх суть, и веселящеся по земли суть, имъж[е] роса, яже ес[ть] от бога, исцѣленію им ес[ть], земля ж[е] нечьствивых падет. И яко

[1] На поле для объяснения добавлено: «связани».

пакы рѣх: где ты смерти жало? где ти аде побѣда? Си слышаще святіи отъ Исаия рѣша ко Аду: отвьрзи врата твоя, нынѣ преборен еси и изнѣмогая, не владый собою будеши. И быс[ть] глас веліи яко гром рекый: отимете врата предняя ваша, и возмете ся врата вѣчная и внидет царь славѣ! Видяже Ад яко двократы возваша, яко невѣдый из утрь Аду рече: кто есть тои царь славѣ? И отвѣщая, Давид ко Аду рече: сей глас разумѣю, понеже аз его духом пророчьствовах и нынѣ предповѣстоую ти: силы ть крѣпок и силен, человѣк силен во брани, тои ес[ть] царь славѣ, и той сам господь с небеси на землю призрѣ оуслышати воздыхание окованных, раздрѣшити сыны оумерщвеньных и нынѣ сквернѣйшая и смердящія муко, отверзи врата твоя, да внидет царь славѣ! Си рекущу Давиду ко Аду прииде царь славѣ во образѣ человѣчи, человѣк пресыльныи, и вѣчныя претны, просвѣти, неразрѣшимыя оузы преторже, посѣти нас седящая во тмѣ грѣховней. Си видя Ад и смерть и безчестны[и] послужители ею с злыми потяжникы и вострясеся во властных областех их, познавше тако велик свѣт во свѣтлости. Егда Господа на гловних седящь оузрѣша, и возпиша рекуще: прес[и]лени есмы от тебе! Кто ты еси от бога послан ко области нашей? Кто ты еси страшный и стлѣнію непреборимая сила, пресильный в лютосердие наше? попираеши область нашю! Кто ты еси тако гръдыи, мал сыи и покорив вышьше небес, царь во образѣ рабіи, и дивен супостат, и царь славѣ, мертв и жив. Егда же крест держа убиен быс[ть], и мертв полежа во гробѣ, жив к нам пріиде, и в твою смерть вся вострясеся, твари вся восколебавшася, и нынѣ востал еси и мертвыя свобождаеши и безчисленная наша смешая. Кто еси ты, и иж[е] прьвыми грѣх[а]ми связаны отдержими бѣху, разрѣшаеши странны и во свободу перву ведеши? Кто еси ты, и еже грѣх[а]ми тмы ослеплены, божіаго свѣта сіянием, властию ты просвѣщаеши? та може сущая о діаволѣ вся множества вкоупѣ ужасашас[я] страхом и боязнию претрьжени, единѣм гласом возпиша рекуще: откоудоу еси? и се тако крѣпок человѣк чист и сияя силою тако, яко не можем зрѣти и от начала смертнаго и весь вѣк земный, иже нам бѣ предан доселѣ присно, и в нашей жизни не бѣ в нас никогдаж[е] в мертвых таковаго человѣка посланна, никого, да такого царства адъскым посланна быша. Кто убо ты еси, иже тако без страха в наша предѣлы ютрь вшел еси? и не то едино, нъ и нашея мукы не боишися,

и верху того и вся от нас изяти хощеши. Непщюем, егда ты еси Иисус, о немже старейший наш діавол повествоваше, да твоея рад[и] смерти крестныя все человѣчество властію ти изведеши от нас и во скорѣ абие тогда царь славѣ, Господь крѣпо́к силою своею, поправ смерть и имь Диавола связа [и] предасть и муце вѣчнѣй и изведе Адама во свое пресвѣтлоство. Тогда Діавол сварим Адом и Смертію и множеством нечистых духовь реч[е] к нему: воле ты началниче пагубѣ и князь пустыни, Вельзауле, и обруганне от ангел божіих и враже праведным! Чему то сътвори тако, царя славѣ на крст восткнути хотѣв, и того непщева умрети, и толь многу користь си обѣща сътворити, невлады и яко несмыслена мя содѣла. Смотри уже, се Иисус божества своего сиянием прогна вся тмы смертныя, и твердыя темница им разломи и вон изят одержимыя, разрѣши ужники вся: иже под нашими обыкоша воздыхати муками, ругаются нам, и от користи их будут избранни, власти наша и владычьства преможена суть, и ни малый уже боится нас род человѣчь. Врьху того же и силно нам претять, имже никогда же нам возмозиви бяху мертвіи и никогдаже не можааху веселитися страннїи. Воле ты, предніи Сотоно, всему злу началынык и первый муко! ты прежде сего на Иисуса прю изыска злу, и ни единаго грѣха обрѣте в нем. Какож[е] без вины не испытав его на крест въстъкнути смѣаше и в нашу область без долга привести и от вѣка держимыя погуби! Егда же то глагола Ад ко́ Дияволу, тогда царь славе реч[е] к Аду: буди Диявол под областію твоею в вѣки вѣка на мѣсте Адамли праведным судом моим! И рече Господь простер руку свою: приид[ѣ]те вси святіи мои ко мнѣ, выже имате подобие образа моего, иж[е] древо Дияволя дѣля смертию осуждени бѣсте, нынѣ же видите древом Диявола и смерть осудих. И яко тако реч[е], вси святии под рукою господнею быша. И держа Господь десницу Адамлю рече к нему: мир тобѣ со всѣми чады твоими! Адам ж[е] на ногу господню согнувся паде и со слезною молитвою реч[е]: Вознесу тя, господи, яко подят мя и нѣси возвеселил враг моих о мнѣ! Ты Господь бог мой, возопих к тобѣ и[с]цѣлил мя еси изведѣ от Ада душу мою, и избавил мя еси от низходящих в ров. Пойте господу вси святіи его, исповедайте память святыня его! яко гнѣв во ярости его и живот в воли его; також[е] вси святіи его, колѣна преклоньше на ногу господню, единѣм гласом рѣша: пріиде избавитель вѣком, якож[е] законом

и пророкы прежде возвести и дѣлы исполни; избави ны животворящим крестом си, и смерти ради крестныя сниде к нам и избави ны от смерти адовныя силою твоею, господи! якоже постави писмя славы твоея на небесѣх, и вышнее исполни писмя, крест твои постави на земли, Господи, во адѣ знамение побѣды креста своего, смерть бо не обладаеть потом. И простер Господь руку свою сотвори знамение крестово на Адамѣ и на всѣх своих святых и держа десницу Адамлю выспрь иде из ада, и вси святіи послѣдствующе быша богу».

Дальнейший текст «Никодимова евангелия» передает радостное пение Давида*, Аввакума* и других пророков и пришествие праведников в рай; для изучения нашей драмы эта часть апокрифа не представляет никакого интереса, и потому мы ее и не выписываем. Но зато та часть, которую мы выписали, при сравнении ее с нашей пасхальной драмой увеличивает интересность ее изучения. Перечитывая текст апокрифа, мы видим, как много брал автор драмы из этого последнего, хотя вместе с тем не следуя ему рабски, но переделывая его соответно особым целям драмы, вставляя новые эпизоды, расширяя то, что в апокрифе затронуто было вскользь, или пропуская и сокращая то, что в апокрифе рассказано широко. Итак, во-первых, из апокрифа взял автор драмы удивившую нас прежде персонификацию Ада как верховного князя тьмы; в апокрифе так же, как и в нашей драме, между Адом и Диаволом существует разногласие насчет Иисуса; Диавол собирается с силами, чтобы не только убить Иисуса, но и поймать его душу и запереть ее в ад вместе с другими, между тем как Ад советует действовать поосторожнее с Иисусом, которого силу он узнал по случаю воскрешения Лазаря. Это разногласие между Адом и Диаволом доходит до того, что в критический момент приближения Христа к дверям адским Ад изгоняет диавола из своей крепости — сцена очень драматичная, но почему-то оставленная без внимания автором нашей драмы. Вместо этого эпизод с Иоанном Крестителем, в апокрифе довольно бледный, автор драмы переделал в яркую драматическую картину, ежели монолог Люцыпера, обращенный к Крестителю, представить себе как сопровождавшийся драматическим действием диаволов, которые, по велению Люцыпера, должны были заготовлять «пекельный квасок» и подавать Крестителю расплавленную смолу.

Не из апокрифа взял, но в видах сценической живости создал автор драмы эпизод с воеводами диавольскими, которые являются друг после друга и возвещают все новые происшествия, причем три первые приносят известия все более и более радостные для Люцыпера, но зато два последние возвещают ему наближающееся его поражение. В апокрифе, как видим, хотя и упоминается о «потужниках», «прислужниках», «муках» Адовых, но они не исполняют роли послов.

Также и последний эпизод драмы — оставление Иисусом Соломона в аду и его освобождение оттуда собственным промыслом — заимствован автором драмы не из апокрифа, в котором о Соломоне совсем даже не упомянуто. Таким образом, сравнение нашей драмы с соответствующим ей отрывком «Никодимова евангелия» не приводит нас ни к какому решительному заключению. Как известно, все пасхальные драмы в Европе, представлявшие также сошествие Христа в ад, основывались на том же «Евангелии Никодима», заимствовали из него весь остов драматического действия, сокращая или совершенно устраняя одни эпизоды, расширяя или вставляя другие. Значит, везде в Европе, где только мы встретим пасхальную драму, изображающую сошествие Христа в ад, мы замечаем, конечно, в большей или меньшей мере, то же литературное явление, что и у нас. Вопрос не в том, основана ли известная пасхальная драма на «Евангелии Никодима», потому что оно легло в основание всех драм того рода; вопрос в том, составляет ли данная драма переделку непосредственно из апокрифа, или же она переделана из какой-нибудь другой пасхальной драмы, переведена с какого-нибудь другого языка. Таким образом, вопрос об источниках нашей драмы есть, собственно, вопрос о большей или меньшей степени литературного, собственно драматического творчества у ее автора, о более или менее слепом заимствовании или рабском подражании. Вопрос этот, мне кажется, в литературе предмета не был до сих пор поставлен с достаточной определенностью, быть может, потому, что для его решения у нас слишком мало собрано и разработано материала. И не у нас одних. История польской старой драмы, несмотря на объемистые труды Вишневского*, Войцицкого*, Эстрейхера* и новые исследования Неринга*, Брюкнера* и др., до сих пор темна и состоит из отрывочных известий и библиографических указаний на не известные никому книги и руко-

писи. Текстов церковных драм и мистерий известно очень мало. А между тем это несомненный факт, что религиозная драма пришла в южную Русь с запада, именно из Польши, и за все время своего существования, т. е. до появления «Наталки Полтавки» Котляревского, стояла под польским влиянием. Поэтому естественно является заключение, что южнорусская религиозная драма не только как общее историко-литературное явление заимствована из Польши, но что каждая южнорусская религиозная драма есть ежели не прямой перевод, то, по крайней мере, переделка какого-нибудь затраченного польского оригинала. К этой мысли склонялся и пок⟨ойный⟩ М. Драгоманов в своей статье об изюмской вирше («Вatра», стр. 127—128), хотя не мог указать драмы, которую бы можно считать прямым оригиналом как этой вирши, так и южнорусской драмы, послужившей материалом для ее составления. Правда, он указал на некоторые места в немецких «Passionsspiele», напоминающие своей концепцией поодинокие эпизоды вирши, значит и драмы южнорусской, и эти указания очень ценны. Но драмы, особенно польской, которую можно бы считать прототипом нашей, кажется, нет. Правда, мы имеем известия о польских «диалогах», в которых как эпизод евангельской истории страданий, смерти и воскресения спасителя, представлялось также его сошествие в ад, но это был только эпизод, а не особое драматическое целое. Г⟨осподин⟩ Хоментовский* в своей истории польского театра[1] приводит следующий отрывок из хелминского диалога. Кербер, сторож ада, говорит к Люцыперу:

Gościa mamy, Lucyperze,
Jezusa Nazareńskiego,
Z chorągwią jakąś czerwoną,
Krzyżem napieczętowaną[2].

Л ю ц ы п е р:

Juźci źle, bracie Cerberze,
Pewnoć nam wszystko pobierze.
Tu Kapłani, prorokowie,

---

[1] W ł. C h o m ę t o w s k i, Dzieje teatru polskiego od najdawniejszych czasów do r. 1750, Warszawa, 1870, c. 86—87.

[2] Ми гостя маємо, Люципере,
Ісуса Назаретського,
З хоругвою якоюсь червоною,

Więc znamienici panowie —
Biada, jeśli postradamy[1].

Кербер:

Niezbędni dziadowie oni
Chociaż tuż są we złej toni,
Śmiele sobie rozkazują,
Musi być — Jezusa czują.
A najbardziej pan Adamek,
U nas najprzedniejszy panek.
Trzeba by go poczęstować,
Z pół garnca mu smoły podać[2].

Адам:

Wypijesz ją sam, poczwaro![3]

Как видим из этого отрывка, эпизод о сошествии спасителя в ад в хелминском (а также очень близком к нему ченстоховском) диалоге хотя и создан на канве рассказа «Никодимова евангелия», но далек от него намного более, чем наша драма. Но вместе с тем мы видим, что в польском диалоге Адаму приписана роль и несколько похожая на ту, какую в нашей драме играет Иоанн Креститель, включая даже до намерения чертей угостить его смолой. Так как «Никодимово евангелие» в Польше очень мало было известно, то мы едва ли ошибемся, предполагая, что интересующий нас эпизод польских диалогов был только переделкой относительных эпизодов немецких или французских пасхальных драм; в этом укрепляет нас и то обстоятельство, что эпизод этот в польском диалоге получил некоторую классическую закраску (Кербер), чуждую той сфере мифи-

---

Відзначеною хрестом *(польськ.)*.— *Ред.*

[1] Це, звичайно, погано, брате Кербере,
Певно, він все у нас забере,
Тут каплани, пророки, тобто знатні мужі,
Шкода, якщо втратимо *(польськ.)*.— *Ред.*

[2] Звичайні вони старці,
Хоча вже майже у прірві,
Однак сміливо розпоряджаються,
Мабуть, Христа вчувають.
А найбільше пан Адамчик,
У нас найперший панок,
Треба було б його почастувати,
З півгорнця йому смоли подати *(польськ.)*.— *Ред.*

[3] Вип'єш ти її сам, потворо! *(польськ.)*.— *Ред.*

ческих представлений, в какой вращается «Никодимово евангелие». И в этом отношении южнорусская пасхальная драма последует польской, вводя демона Венеру как одного из воевод — помощников Люцыпера. Но при всем том, судя даже по приведенному отрывку хелминскаго диалога (он сохранился в рукописи XVII в.), нельзя утверждать, что он мог быть оригиналом нашей драмы.

Правда, мы не имеем текстов более древних польских диалогов XVI в., среди которых самый интересный для нас должен бы быть знаменитый доминиканский диалог, выставленный в Кракове 1533 г., состоявший из восьми действий, которого представление продолжалось три дня сряду[1]. Но судя по всем известиям, какие мы имеем о нем, это была циклическая мистерия вроде тех, какие в XV ст. создали во Франции Арнольд Гребан*, Жан Мишель и их многочисленные последователи; сошествие Исуса в ад было здесь тоже только одним из эпизодов. Разумеется, это совсем не мешает, что наша драма может быть именно обработкой одного такого эпизода, но и здесь мы опять останавливаемся перед вопросом: была ли она переводом, более или менее близким подражанием, более или менее самостоятельной переделкой чужого оригинала?

Не имея возможности на почве польской решить интересующий нас вопрос, мы должны обратиться туда, откуда составители польских религиозных драм брали готовые образчики этого рода сочинений, а иногда даже целые сочинения, которые они переводили или переделывали соответно вкусам и привычкам польской публики, то есть к религиозной драме западной Европы, а главным образом Франции и Германии. Не вдаваясь в пересказывание известных фактов, относящихся к началу драматического искусства в средневековой Европе, мы припомним только некоторые общие положения. Средневековая драма западной Европы развилась из литургической драмы, составленной на латинском языке и бывшей некоторое время как бы интегральной частью богослужения, особенно в известные большие праздники, служившей для возвеличения обряда и разъяснения смысла и основания торжественных церковных церемоний. Драма эта возникла в церкви, игралась

[1] M. Wiszniewski, Historya literatury polskiej, t. VII, 241, где приведены мелкие отрывки из этого диалога; Chomętowski, op. cit., 25.

священниками, имела целью назидание и пропаганду истин христианского вероучения. Только со временем она, проникаясь именно этой целью все глубже и глубже, начала впитывать в себя все больше и больше элементов народного языка и народных воззрений; строгая литургическая схема, не изменяясь в сущности, оживлялась под влиянием той свежей реалистической струи, какою дышет литература XV столетия, литература разроставшихся в то время городов, которые и были той почвой, на которой развилось и усовершенствовалось драматическое искусство. Из тиши церквей и монастырей религиозная драма постепенно переходила в церковную ограду, а оттуда на вольный простор городских площадей, из рук духовенства в руки полумирских братств вроде знаменитой французской Confrérie de la Passion, в конце в руки городских и даже сельских общин (во Франции главные центры мистерий были Париж, Руан, Лилль, Лимож, Метц, Дижон и проч.[1], в Германии, между прочим, деревня Обераммергау, где представления того рода удержались до сих пор).

Хотя начатки религиозной драмы в продолжение средних веков были почти везде на пространстве германо-романского мира, но все-таки несомненно, что главным очагом, где эти начатки развились и дошли до известной степени совершенства, нужно считать Францию. Французские мистерии сделались поэтому образчиками английских, немецких, итальянских, а косвенно также польских и южнорусских. Разница существует разве в том, что переходя с запада на восток, театральные представления делаются реже по мере того, как число богатых и самостоятельных городов малеет, обстановка представлений менее роскошна, сам текст религиозных драм сокращается, а вместо того тон их делается грубее, композиция проще. Когда во Франции почти все города ежегодно устраивали набожные репрезентации, а большие города соперничали друг с другом в роскошных и с громадными издержками сопряженных представлениях циклических мистерий, в Германии таких центров мы находим меньше (главным образом в южной Германии: Нюрнберге, Мюнхене и др.), а в Польше имеем только один-единственный след цикличе-

[1] См.: Petit de Julleville, Les Mystères, t. II, 1—185, где собраны свидетельства обо всех того рода представлениях в XIV—XVI стол.

ской мистерии; в Южную Русь доходят только отрывки, отголоски этой богатой литературы, только поодинокие звенья из громадных циклов, переделанные, заокругленные кое-как и соответствующие более скромным требованиям публики небольших городков, иногда даже деревенской. В этом отношении очень поучителен сценарий ченстоховской пасхальной драмы, приведенный г. Хоментовским (op. cit., 85—86). «Эта и с т о р и я может быть представлена inter ferta Paschalia[1], в костеле или на кладбище, под навесом, сделанным из чего-нибудь, хотя бы из ветвей, для защиты от дождя. Ежели бы это совершилось в деревне, где уборов нельзя добыть, можно и женские платья переделать в ризы. Парики и бороды из пеньки, только осторожно при огне, в виду суматохи... В первой части Анна* и Киафа* войдут к Пилату в шатер, сделанный из полотна, который в деревне может быть выгорожен из прутьев... Мария Иаковля*, покупая масти у аптекаря, вместо червонцев высыпает медные л и ч м а н ы, а ежели в деревне таковых нет, может нарезать округлых пластинок моркови, но в таком случае надо их медленно выкладывать из мошны. Магдалина* высыпает талеры, или, ежели бы таковых не оказалось, округлые пластинки репы и т. д.

Нет сомнения, что и пасхальная драма, в частности, пережила такую же судьбу в своем развитии и путешествии с запада на восток. Самая ранняя концепция этой драмы основана целиком на «Евангелии»; сошествия в ад в ней совсем нет[2]. Вместе с проникновением в литургическую драму народного языка (во Франции это началось еще в конце XII, в Германии в конце XIII стол.) действие пасхальной драмы осложняется введением в нее апокрифических подробностей. В пасхальной драме по ейнзидельнской рукописи, изданной Монэ*, мы видим смесь латыни с немецким языком: некоторые литургические напевы удержали латинский текст, но драматический разговор идет по-немецки. Мы приводим с некоторыми сокращениями этот эпизод немецкой пасхальной драмы, как она представлялась в XIV столетии.

---

[1] Між пасхальними дарами *(лат.)*.— *Ред.*

[2] Текст ее в переводе с латинского целиком напечатан в книге Пти де Жюллевилля (Les Mystéres, I, 61—63); латинский текст опубликован сперва Дюканжем (Glossarium latinitatis, s. v. Officium sepulchri), а в более исправном виде Эдельстаном дю Мерилем (Ed. du Méril, Origines latines du théatre moderne).

Ihesus et angeli eunt ad infernum. Angeli cantant: Cum rex gloriae.— Adam cantat: Advenisti. Angeli cantant: A porta inferi eripe nos Domine[1] Lucifer clamat[2]:

Stoz den rygel vor dye toer,
Ich wiez nicht, waz da rouschet davoer[3].

Angeli cantant: Tollite portas principis vestras. Lucifer clamat: Quis est iste rex gloriae? Angeli: Dominus fortis, potens dominus, potens in proelio. Item angelus percutiens dicit[4]:

Ir hern, schliesset uft dye toer,
Der König der eren ist hye voer[5].

Lucifer dicit[6]:

Wer ist der König lobelich,
Der da stort soe geweldiglich
Mir an myne hellentoer?
Her mochte wol oliben davoer[7].

Angeli cantant: Tollite... Lucifer: Quis est... Angeli: Tollite... Lucifer: Quig est...[8]

Ihesus dicit[9]:

Ir hern uz der finsterkiet,
Ewir rufes sit ir gar ungemeit;
Balde schliset uft dye toer,
Der König der eren ist davoer[10].

---

[1] Это, очевидно, начальные слова церковных антифон.

[2] Ісус і ангели йдуть до пекла. Ангели співають: «Коли цар слави...» Адам співає: «Ти прийшов». Ангели співають: «Із брами пекла визволи нас, господи». Люципер кричить: *(лат.)*.— *Ред.*

[3] Засуньте засув на дверях,
Я не знаю, що там за галас *(старонім.)*.— *Ред.*

[4] Ангели співають: «Відчиніть, киязі, ваші двері». Люципер кричить: «Хто цей цар слави?» Ангели: «Владар сильний, могутній владар, могутній на полі бою». Знов ангел стукає і каже: *(лат.)*.— *Ред.*

[5] Ви там, панове, відчиніть двері,
Цар слави тут *(старонім.)*.— *Ред.*

[6] Люципер каже: *(лат.)*.— *Ред.*

[7] Хто цей славний цар,
Який так владно
Вдирається в мої пекельні двері?
Він міг би залишитися там перед ними *(старонім.)*.— *Ред.*

[8] Ангели співають: «Відчиніть» ...Люципер: «Хто він?..» Ангели: «Відчиніть...» «Люципер: «Хто він?..» *(лат.)*.— *Ред.*

[9] Ісус каже: *(лат.)*.— *Ред.*

[10] Ви, панове з темряви,
Даремно ви там галасуєте;
Незабаром ви відчините двері,
Цар слави стоїть перед ними.

Lucifer dicit:

Stoz den regel vor dye toer,
Der Koning der eren ist da voer,
Her schriget uns czue den oren.
Warlich, er mag wol toren
Soe vil kan her klaffen!
Waz hat hye czue schaffen?
Balde heiz en enweg gen,
Anders en wert eym bosze weter besten
Hye mir czewel und kelle,
Ich wil in senchen in dye helle[1].

Et sic frangit Ihesus tartarum, daemones ululant[2].

Ihesus dicit:

Nue komt myne vil liben kint,
Dye von mynem vater bekomen sint,
Ir solt mit mir ewiglich
Besiczen mynes vaters rich[3].

Далее следует разговор Иисуса с Адамом и Евой.

«Et cantat Ihesus: «Venite benediti patris mei»[4].

В этом месте вставлен юмористический эпизод с душой какого-то несчастного хлебопека, которая хочет прошмыгнуть из ада вместе с душами старозаконных праведников, но которую дьяволы удерживают. Когда Иисус с праведниками ушел из ада, Люцифер созывает чертей и приказывает им, чтобы шли в мир и таскали новые души в ад. Главный прислужник Люцифера — Сатана охотно берется исполнить это приказание, и Люцифер дает ему обширную инструкцию, кого он должен тащить в ад. Начало этой

---

[1] Засуньте засув на дверях,
Цар слави стоїть перед ними,
Він кричить нам у вуха
Справді, він може в двері
Скільки йому завгодно стукати.
Що він має тут робити!
Незабаром він піде геть,
Бо інакше буде йому тут зле.
Тут у мене казан і черпак
Я його скину в пекло *(старонім.)*.— *Ред.*

[2] І так Ісус ламає двері пекла, біси виють *(лат.)*.— *Ред.*

[3] Прийдіть до мене, мої любі діти,
Яких створив мій батько.
Ви мусите разом зі мною вічно
Перебувати в царстві мого батька *(старонім.)*.— *Ред.*

[4] І співає Ісус: «Прийдіть благословенні моїм батьком» *(лат.)*.— *Ред.*

инструкции в высшей степени характерно для дореформационных времен:

Lauf hen keyn Anion[1]
Brenge mir den babest und den cardinal,
Patriarchen und legat,
Dye den luten geben boszen rat;
Koning und Keyser,
Dye brenge mir alczue male her[2].

По изданиям Ланге («Die lateinischen Osterfeiern»), Вирта (Wirth, Die Oster- und Passionsspiele), Дю-Мериля и Маньена (Du Méril et Magnin, Origines latines du théatre moderne) и Куссмакера (Coussemaker, Drames liturgiques) мы можем проследить постепенное развитие пасхальной драмы в Западной Европе и специально развитие интересующего нас эпизода — сошествия Христа в ад. В драме, напечатанной Монэ[3], мы видим, с одной стороны, преобладающую еще литургическую схему, основанную на «Никодимовом евангелии», но очень далекую от того богатства истинно драматических подробностей, какое имеет апокриф, а с другой стороны — вторжение современного, сатирического элемента, который со временем усиливался все больше и больше и доходил до того, что, напр., в городе Любеке дьяволы, по приказанию Люципера, начали таскать в ад грешников, угримированных, как купцы, ремесленники, мастеровые и тому п<одобные> того же города, а в конце втащили туда и местного священника, который однако ж успел освободиться из ада тем, что после длинных споров с Люципером пригрозил этому последнему, что Христос опять придет в ад, чтобы его освободить[4].

В этом последнем эпизоде, который, наверное, не был оригинальным изобретением составителя Любекской драмы, но взят им или из какой-нибудь более древней драмы, или из бродячего анекдота, мы узнаем параллель того

[1] Очевидно, Авиньйон.
[2] Біжи туди, Аніоне,
Приведи мені папу і кардинала,
Патріарха і легата,
Які людям дають лихі поради;
Короля і імператора,
Їх також приведи мені сюди (*старонім.*).— *Ред.*
[3] Mone, Altdeutsche Schauspiele, стр. 115—120.
[4] Mone, Schauspiel des Mittelalters II (Пасхальная драма по рукописи 1464 г.).

эпизода нашей драмы, где Соломон таким же образом освобождается из ада. Но в той же Любекской мистерии есть и начало этого эпизода нашей драмы (оставление Христом одного праведника в аду), хотя приложенное к другой личности. Тут дьяволы сами и остаются удержать Иоанна Крестителя, говоря ему между прочим:

Horet gummen her Baptiste,
Gy konnen vele arge liste,
Wolde gynn aldus untrynnen?[1]

Представление о св. Иоанне Крестителе как о человеке хитром и изворотливом довольно странное; тем более интересно, что и в нашей драме, в которой роль хитрого и изворотливого праведника более естественно приписана Соломону, остался отголосок такого же взгляда и на Крестителя в эпизоде столкновения между им и Люципером, который несколько раз отзывается о Крестителе, как о «фигляре», т. е. шутнике и бунтовщике.

В своем «Dictionnaire des Mystères» попытался Дуэ (de Douhet) представить, так сказать, родословное дерево пасхальной драмы. Эту работу продолжали более систематически немецкие ученые Мильхзак, Ланге и Вирт, которые, кроме этого, пытались отыскать для немецкой драмы свои особые, немецкие источники. Особенно труд Ланге («Die lateinischen Osterfeiern», München, 1887) важен по богатству разработанного материала; Ланге рассмотрел и изучил не менее чем 224 памятника, из коих 159 немецких, 52 французских, 7 итальянских, 2 испанских, 3 голландских и 1 английский. Как результат его работы следует считать следующие положения.

Основой Пасхальной драмы нужно считать т(ак) н(азываемое) воскресное торжество (Osterfeier), которому и посвящен исключительно труд Ланге.

Воскресное торжество развилось из богослужебного ритуала светлого воскресенья. Его развитие перешло следующие три ступени: 1) п е р в о б ы т н а я ф о р м а — одна и единственная сцена, разговор женщин с ангелом у гроба спасителя; 2) в т о р а я с т е п е н ь: две сцены, а именно женщины и ангел у гроба и два апостола, спешащие к гробу спасителя; 3) т р е т ь я с т е п е н ь:

[1] Послухай, пане хрестителю, ти знаєш багато хитрощів, чи не хочеш щось таке утнути? (*нім.*).— *Ред.*

сцена с женщинами, сцена с апостолами (иногда пропущена) и явление Христа Марии Магдалине.

Дальнейшей степенью развития были т⟨ак⟩ н⟨азываемые⟩ воскресные зрелища (ludus paschalis) и более обширные страстные зрелища (ludus passionis), коим посвящен замечательный труд Вирта (L u d w i g W i r t h, Die Oster und Passionsspiele bis zum XVI Jahrhundert. Halle, a. S., 1889), которым мы и воспользуемся.

Воскресные зрелища, в свою очередь, разделяются на две группы, из коих первая представляет как по языку (смесь латинских формул и гимнов с разговорами на народных языках), так и по композиции более древнюю степень развития. Эта группа содержит обыкновенно 7 сцен, а именно: 1) три Марии среди жалобных причитаний идут ко гробу, чтобы помазать тело Исусово; 2) они разговаривают с торговщиком мастями; 3) у гроба они находят ангела и узнают о воскресении Христовом, но, возвращаясь, еще как-будто не верят и плачут; 4) их встречает Христос, которого они принимают за садовника, но потом узнают, после чего он исчезает; 5) женщины возвещают ученикам о воскресении Христовом; 6) Христос является ученикам и Фоме; 7) Петр и Иоанн спешат ко гробу; окончание. Как видим, драмы этой группы основывались исключительно на евангельском рассказе; сошествия в ад в них еще не было. Пьес, принадлежащих к этой группе, относительно мало; уже в XII и XIII ст. мы встречаем пьесы, даже совсем еще латинские, значит, не вышедшие еще из церковной ограды и из рук духовенства, принадлежащие ко второй группе (см.: W i r t h, op. cit., 6), построенной по следующей схеме: 1) действие начинается по погребении Иисуса; входит Пилат и возвещает собранному народу, что случилось; 2) иудеи высказывают свои опасения насчет того, чтобы ученики не украли тела Исусова, совещаются, что им делать; 3) они просят Пилата, чтобы им позволил запечатать гроб и приставить сторожу; в одних пьесах Пилат соглашается, но велит иудеям заплатить стороже, в других он отказывает их просьбе, после чего иудеи сами находят и нанимают сторожу; 4) сторожа у гроба; 5) воскресение Иисусово; 6) сошествие Иисуса в ад; 7) сторожа после воскресения, ее разговоры с послами от Пилата и иудеев, с иудеями и Пилатом.

Эти два типа воскресных зрелищ, в коих со временем, в XIV и XV ст., восторжествовал народный язык, вошли

в состав более обширных страстных зрелищ, представлявших в драматической форме более важные моменты последней седмицы в жизни спасителя, начиная с воскресения Лазаря или торжественного въезда в Иерусалим и кончая явлением воскресшего ученикам и вознесением его на небо, или даже многие моменты всей его жизни, начиная с рождества или с крещения. Как видим, интересующий нас эпизод — сошествие Иисуса в ад — до XVI ст. как самостоятельная драма обработан не был, но составлял только один эпизод воскресных игрищ второй группы или же страстных драм, принявших в себя воскресные игрища этой группы. Рассмотрим более подробно содержание этой сцены в различных немецких драмах этого рода. Общая схема ее такова (Wirth, op. cit., 23—26): после воскресения Христос идет в ад, чтобы освободить души праотцов. Еще до его появления у ворот ада разливается светлое сияние. Души праведников радуются и разговаривают о предстоящем своем освобождении. Их радостные возгласы обращают на себя внимание Люципера, который немедленно велит запереть адские ворота; в некоторых пьесах ворота запираются только после появления Христа. Люципер созывает чертей на совещание, причем Сатана рассказывает о смерти и воскресении Иисуса. Христос является у ворот, сопровождаемый пением ангельским, и взывает Люципера, чтобы отпер ворота; после троекратного напрасного воззвания он разбивает адские ворота, велит связать Люципера и навеки заключить в аду, после чего взывает души праотцов последовать за ним в рай. Души (первобытно только Адам и Ева, позже и многие другие) приветствуют спасителя и уходят вместе с ним из ада. Христос или сам ведет их в небеса, или поручает вести их ангелам. Только одну душу (так называемую anima infelix[1]) дьяволы удерживают в аду, и она поднимает голосный вопль; иногда душ таких бывает несколько; в одном случае, в упомянутой уже нами драме, изданной Монэ, роль этой души играет Иоанн Креститель, причем, конечно, дьяволам не удается удержать его. За сим следует в некоторых драмах т⟨ак⟩ н⟨азываемый⟩ Teufelsspiel, ответный французской Diablerie[2]. Люципер созывает чертей, разговаривает с Сатаной о своем посрамлении, высылает чертей

[1] Нещасну душу (*лат.*).— *Ред.*
[2] Дияволськe дійство (*франц.*).— *Ред.*

ловить души людей разных сословий, а когда дьяволы приводят эти души, он судит их, одних велит задержать в аду, других же изгоняет вон и оканчивает этот эпизод длинным рассуждением о своем поражении.

Из пьес, разработанных Виртом, только 9 содержат этот эпизод, а именно: инсбрукское воскресное зрелище (наш эпизод занимает в нем всего 54 стиха, а присоединенная к нему diablerie — 162 стиха); венское воскресное зрелище, ерлаусское воскр⟨есное⟩ зрел⟨ище⟩ (ч. V, 59 стихов); редентинское воскрес⟨ное⟩ зрелище (489 стих.); мурская страстная драма (82 стиха); сант-галленская стр⟨астная⟩ др⟨ама⟩ (26 стих.); франкфуртская стр⟨астная⟩ др⟨ама⟩, из которой сохранился только сценарий с начальными стихами тирад поодиноких персонажей, альфельдская страстная драма (221 стих) и донауэшингенская стр⟨астная⟩ др⟨ама⟩ (107 стих.). Как видим, и по самому объему эпизод этот далеко не доравнивает нашей, хотя и не полной драме. Единственный его текст, более или менее равный нашей драме по количеству стихов, в редентинском воскресном зрелище, достигает этого не более драматическим развитием действия, не более обстоятельной характеристикой действующих лиц, но механическим накоплением цитат из св⟨ятого⟩ письма, так как Христа в аду приветствуют там длинными речами Адам, Ева, Сиф, Авель, Исайя, Давид, Симеон Богоприимец и Иоанн Креститель.

Рассматривая интересующий нас эпизод с точки зрения его источников, немецкие ученые Мильхзак (G. M i l c h s a c k, Die Oster- und Passionsspiele, I. Wolfenbüttel, 1880, c. 130 и дальше) и Вирт (op. cit., 23—24) приходят к тому выводу, что хотя основанием его и есть «Никодимово евангелие», но авторы средневековых драм не пользовались этим евангелием прямо, а только при посредстве церковного ритуала, в свою очередь, основанного в части и на апокрифе. Кроме церковного ритуала, авторы пасхальных драм пользовались произведениями богатой средневековой гимнологии, а также более древними эпическими поэмами библейского содержания вроде «Urstende», «Passional», «Martina», «Erlösung», «Vom Glauben» и т. п. Сравнивая содержание «сошествия» в немецких драмах с относительным рассказом «Никодимова евангелия»,мы видим, что драма только в самых общих чертах наследует апокрифу, не знает Ада как действующего лица, не знает

спора между Адом и Сатаной и исключения этого последнего и т. п. Поэтому мы можем почти наверное сказать, что наша пасхальная драма, хотя в некоторых второстепенных чертах и сходится с немецким воскресным зрелищем (эпизод anima infelix, превращенной у нас в Соломона), по отношению к общему плану действия, к ходу мыслей диалогов и расположению эпизодов,— должна считаться произведением совершенно независимым от немецких образчиков. Главным образом, она без сравнения ближе к тексту «Никодимова евангелия», а во-вторых, она самостоятельное целое, какого мы не обретаем среди немецких памятников этого рода.

Мы не можем с такой же уверенностью высказаться о французской пасхальной драме, главным образом, потому, что у нас нет под рукой изданий текстов этой драмы. Пти де Жюллевиль, которого книгой мы пользуемся, дает вправде анализ всех дошедших до нас французских мистерий, в том числе и драм пасхальных, но анализ его касательно нашего эпизода обыкновенно слишком беглый и не дает понятия о ходе действия и расположении сцен. Мы соберем все, что можно извлечь из его книги для нашей цели.

Самая древняя из сохранившихся пьес, содержавших сошествие Христа в ад, это провансальская «Пассия» 1345 г. В пьесе этой, между прочим, был эпизод с Иудой, который, предав спасителя, в длинном монологе рассказывал свою легендарную биографию, после чего и удавлялся. О сошествии Христа в ад П⟨ти⟩ де Жюллевиль только вскользь упоминает (Petit de Julleville, Les mystères, II, 351).

В XV стол. во Франции пошла мода на громадные мистерии, драматически представлявшие чуть ли не всю библейскую историю, начиная с создания мира и кончая вознесением Иисуса. Сейчас первая пьеса этого рода, писанная в начале XV в. и опубликованная Жюбиналем (A. Jubinal, Mystères inédits du XV-e siècle, Paris, 1837), содержит и эпизод сошествия в ад. И здесь, как в немецких пьесах, сошествие по техническим соображениям, хотя и в противоречии с церковной традицией, поставлено после воскресения (см. об этом: Wirth, op. cit., 23). Содержание эпизода П. де Жюллевиль передает следующими словами: Сатана и Бельзебут укрепляются

в аду, но Иисус разбивает ворота и освобождает праведников; Давид, Исайя, Иоанн Креститель, Аввакум, Адам и Ева выходят из преисподней, славя бога (op. cit., 393).

Тот же эпизод есть и в громадной киклической драме Арнольда Гребана, но мы не можем сказать, в какой форме (op. cit., 410). То же мы должны сказать и о мистерии Осташа Меркде (op. cit., 421), и о мистерии, представленной в Валансиенне (op. cit., 424). В страстной драме Жана Мишеля содержание этого эпизода сходно с мистерией, изданной Жюбиналем. Тот же Мишель написал, кроме этого, воскресную драму, которая опять-таки начиналась сценой сошествия Христа в ад. Насколько можем судить из списка действующих лиц, приведенного П. де Жюллевилем (op. cit., 447), действие в этой сцене развивалось следующим образом: Кербер, придверий ада, начинал сцену; далее следовал разговор дьяволов: Ада, Сатаны, Левиатана, Маммоны, Гасмодея, Бельзебута, Баальдериха, Баамма, Астарота, Бериха, Бегемота, Бельдигора и Люципера; являлся Христос, сопровождаемый ангелами Михаилом, Гавриилом, Рафаилом и Уриилом; с высоты раздавался голос бога-отца; являлись души разбойников, распятых вместе с Христом, и еще одна осужденная душа; затем следовал разговор Христа с душами праведников, причем Христа приветствовали Адам, Ева, Авель, Мафусаил, Ной, жена Ноева, Мелхиседек (или Сим), Иов, Авраам, Сарра, Лот, Исаак, Яков, Иуда-патриарх, Иосиф, Моисей, Аарон, Иисус Навин, Самсон, Самуил, Давид, Товия, Юдиф, Эсфирь, Исайя, Иеремия, Даниил, Иуда Маккавей, Захария, Симеон, Иоаким, Анна — мать пресвятой девы, Иоанн Креститель, дети вифлеемские, убитые Иродом, Иосиф — муж богородицы, в конце — предполагаемые списатели этой части «Никодимова евангелия» Карин и Левкий (здесь Leoncius). Как видим из самого этого списка, действие в этой драме было намного ближе к тексту «Никодимова евангелия», чем во всех известных нам немецких пасхальных драмах, хотя Мишель, разумеется, расширял рамку апокрифического рассказа, вводя множество новых лиц и расширяя так называемые diableries, которые здесь, однако, по свидетельству П. де Жюллевиля, выходят несколько более серьезные, чем в большинстве других произведений того рода (op. cit., 448).

Век XVI — это век упадка мистерий во Франции; из него мы имеем только одну воскресную драму, написан-

ную Елуа Дюмоном ок<оло> 1530 года, но эпизода сошествия Христа в ад в ней нет (op. cit., 605).

Вот и все, что мы могли извлечь из книги Пти де Жюллевиля. К сожалению, этого слишком мало для того, чтобы судить, есть ли какая-нибудь связь между нашей пасхальной драмой и французскими, которые могли служить образчиком для польских «диалогов» и таким образом косвенно влиять и на южную Русь. Оставляя это дело нерешенным, мы, однако, не можем не высказать мысли, что наша драма есть сочинение в значительной степени оригинальное. Мы понимаем это в таком смысле, что автор не переделал ее прямо из какой-либо другой драмы, польской, немецкой или французской, но составил свободно, пользуясь текстом «Никодимова евангелия» и внося для разнообразия эпизоды из виденных им пасхальных драм (несчастная душа — Соломон) или измышляя свои собственные (таким, мне кажется, есть эпизод спора Люципера с Иоанном Крестителем).

Оканчивая наши заметки по поводу открытой нами пасхальной драмы, мы должны обратить внимание еще на одно интересное явление в области южнорусскаго фольклора, имеющее, как нам кажется, прямую связь, с нашей драмой и происшедшей из нее виршей. Это народный рассказ о том, как Соломон избавился из ада. Рассказ этот, так же как и остатки пасхальной драмы, популярен на двух противоположных концах территории, заселенной южнорусскими. Рассказ этот записан г. Ивановым в Купянском уезде, в селе Тарасовке, и напечатан в «Этнографическом обозрении», 1893, № 3, стр. 107—109. «Нет, вероятно,— говорит г. Иванов,— ни одного в уезде селения, в котором эта легенда была бы совсем неизвестна. Но несмотря на многочисленность, варианты ее представляют лишь незначительную разницу в содержании, отличаясь только изложением и мелкими подробностями вроде того, что в одних вариантах Соломон собирается строить в аде колокольню, в других — церковь, в третьих — монастырь, — вообще грозит чертям колокольным звоном или тем, что Христос вторично явится в ад за ним лично, и такой угрозой достигает своей цели: бесы сами выводят или вывозят его даже на себе из ада» (op. cit., 107). Мы не выписываем здесь самого рассказа, в котором интересующая нас подробность осложнена другими сказочными и легендарными мотивами, но заметим, что в том же уезде, где этот рассказ столь попу-

лярен, записан также г. Ивановым вариант изюмской вирши, о чем мы упоминали выше.

Второй вариант этого сказания записан Б. Д. Гринченко* из уст крестьянского мальчика из хутора Троецкого Славяносербского уезда Екатеринославской губ(ернии)[1]. Этот вариант очень краток. Иисус, выводя всех людей из ада, оставляет в нем одного Соломона и говорит ему: «Ты, Соломоне, хытрый та мудрый, выйдеш сам хытрощами та мудрощамы». Какими «хытрощами» Соломон вышел из ада — рассказ не упоминает.

Тот же рассказ, сколько мне помнится, не известный до сих пор в правобережной Украине, ни в Галиции, записал летом 1895 молодой галицкий этнограф Владимир Гнатюк в Угорской Руси, в селе Голятыне Мараморошского уезда от крестьянина Андрия Бряныка. Привожу здесь этот рассказ, напечатанный в малоизвестном русским читателям галицком журнале «Житє і слово» (кнігa VI, Львів, 1896)*, стр. 346—347), пропуская начало, где рассказано, как Адам записал Сатане себя и свое племя и как Сатана скрыл этот «кондрат» (контракт, запись) в камне на горе Голгофе. «И сам Сус Хрыстос чирез праведни души дав сыбе на муки и мусив вмыраты за православну виру свою. И як Сус Хрыстос оскрес и пишов в Галагофту гору и выслободыв тот кондрат, перечулы зли духы з перед того трьома годы и далы так пекло обкуваты як михыр, самов мидьов, и серед пекла изробылы ковбыцю в тысяча маж (мажа — сто фунтов) и на то 12 ланцив искувалы и 12 колодыць изробылы. И прыйшов Сус Христос ид пеклу ид воротьим из святым Михаилом и каже: «Втворити князы врата свои, бо йдут сыны небеснии!» Кажи другый раз то само и кажи третый раз. И в четвертый раз махне на охрест свойов паличков золотов, и вшыстко лыше хрякнуло, упало. Видтак прыходыт ид адови пекельному. И ад пекельный каже: «Ты есь мы типерь в руках». И каже: «Сидай ид ковбыцы той вбырайся в ланцы!».— «Я ни знаю, як ся вбыраты, хиба мы вкажиш». Убрався (ад) красно и позамыкав. «Ино быс ты так на ся взяв!» А господь кажи: «Ну, най буди так!» И вшистко на ным прыросло тото. И колы почав собов быты, и ще так був бы ся завгрубшкы

---

[1] Б. Д. Гринченко, Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях, вып. I. Чернигов, 1895, стр. 75—76.

проломыв, кажи: «Ни рыдай, ади пекельный! Во послидня ремя ти вшытко твое буде цьильце (що першый кляс), а мое позадье». Вин так ся тогды зрадовав, що ся засмияв, що му два зубы з пыска выскочилы. И тогды за собов души праведни господь вшытки повив до раю так, як едын вивчарь вивци за собов. И премудрый Сельемон кажи: «Господи,— кажи, та мине туй лышыш?» — «Ты був, Сельемони, мудрый, премудрый, та выслободы ся из пекла!» И тогды Сельемон став муруваты манастырь, велыку резыденцію. И кажи ад пекельный: «Що ты, Сельемоне, будуеш?» «Я тото будую, туй прыйде Мариин сын Исус Христос назад сюда, и будут изо всима святымы спиваты красно и тымианом будут дужи красно кадыты». И тогда кажи ад пекельный: «Бирите го та писвите тыхо, бысьте мине и не здроглы, и положите ще пиред другых, бы ся замишав, бы ся назад ни вирнув». И з богом у рай премудрый Сельемон пишов як други праведни».

Я не настолько начитан в сборниках средневековых христианских легенд, чтоб мог решительно сказать, встречается эта легенда где-нибудь в Западной Европе или нет. Для меня остались недоступными капитальные сочинения, относящиеся к этому предмету, а именно Мори (M a u r y, Les legendes pieuses du Moyen Age), Грэссе (G r ä s s e, Die grossen Sagenkreise des Mittelalters) и Дуэ (D o u h e t, Dictionnaire des légendes).

Но в известных мне сочинениях, главным образом касающихся цикла соломоновских легенд, а именно у Веселовского («Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе» и дополнения к этой работе в «Разысканиях в области русских духовных стихов»), у Вейля (Biblische Legenden der Muselmänner), у Грюнбаума («Die hagadischen Beiträge zur vergleichenden Mythologie» в «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», t. XXXI, и в «Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde») подобнаго сказания совсем нет. Я не встретил его и в таких богатых коллекциях средневековых легенд и рассказов, как «Otia imperialia» Гервазия из Тильбери (G e r v a s i u s v o n T i l b u r y Otia imperialia. Herausg. von F. Liebrecht), как «Gesta Romanorum» (edid. H. Oesterley) или Кирхгоф Wendunmuth (изд. его же). В виду общепринятого мнения, что легенды о лицах библейской истории, живущие в устах нашего народа,— бродячий международный материал, сочтется мне, быть может, за еретичество следующая ги-

потеза о возникновении интересующей нас соломоновской легенды. Не возможно ли ее возникновение выяснить следующим образом? Первобытным основанием служит типичный в западноевропейской воскресной драме эпизод с anima infelix, которую по исшествии Христа с праведниками из ада дьяволы удерживают или пытаются удержать в аду. Мы видели, что иногда эта anima infelix превращается в одного из праведников, например, в Иоанна Крестителя. На малорусской ли, или на польской, или еще на немецкой или французской почве возникло превращение этой несчастной души в премудрого Соломона, этого, за недостаточностью материала, мы не можем решить. Раз эта роль выпала Соломону, естественно явилось и то представление, что он, как «премудрый», должен какой-нибудь штукой освободиться из ада. Мы видели в одной из немецких пасхальных драм и первообраз этой штуки— угрозу священника сатане, что для его освобождения Христос еще раз придет в ад. Эту штуку и приложено в нашей драме к Соломону. Только из драмы или возникшей на ее основании вирши этот анекдот перешел в уста народа и удержался именно там, где сберегліись до сих пор остатки одной и другой. Угрорусская местность, где записан приведенный рассказ, довольно близка к галицкой границе, а народ оттуда ежегодно толпами ходит на богомолье в галицкое Подгорье, именно в Гошев (Долинского пов(ита)), Кохавину (Жидачевского пов(ита)) и Кальварию Паславскую (Старомеетского пов(ита)) — места, где происходит особенно живой обмен религиозных сказаний, так как богомольцы принуждены десятками ночевать в одной комнате, обыкновенно всю ночь рассказывают того рода сказания или заставляют грамотных из своей среды читать того рода вещи из тетрадок, имеющихся у них всегда для такой оказии. Кажется, что и тетрадка Ф. Кышко, в которой сберегласъ наша драма, сделана была именно для такого употребления. Того рода тетрадок есть у меня довольно значительное количество и обозрением их содержания я займусь при другой случайности. Что же касается нашей легенды, то возникновение ее таким именно образом, как изложено выше, из пасхальной драмы, мне кажется довольно правдоподобным.

ВАРЛААМ І ЙОАСАФ

СТАРОХРИСТИЯНСЬКИЙ ДУХОВНИЙ РОМАН І ЙОГО ЛІТЕРАТУРНА ІСТОРІЯ

І

(Роман — пануючий рід літератури в нашім часі. Важність його історії. Головні історики роману. Грецькі початки роману. Новіший західноєвропейський роман і його походження. Прогалина між старогрецьким і новішим європейським романом заповнена духовними повістями греко-візантійськими. Романічний характер многих житій і апокрифів. Орієнтальні впливи на християнство і на його літературу. Документ тих впливів: повість про Варлаама і Йоасафа.)

Роман, повість, новела — се такі роди літературної творчості, що, незвісні в початках національної літератури, з часом забирають усе більше місця, а в кінці, як отсе в наших часах, запановують майже неподільно в літературі, захоплюють найширший інтерес читаючої громади, витискають майже всі інші роди поезії, особливо епічної, і, стаючись духовною стравою мільйонів, здобувають собі величезний вплив і першорядне значення в історії людської цивілізації. Отим-то й не диво, що історія, а особливо почин і перші ступені розвою сього роду літературної творчості набирають великої ваги, зацікавлюють найвидатніших учених і істориків літератури в наших часах.

Досліди над історією роману і новели розпочалися доволі давно, з половини XVII віку. Лишаючи набоці італійців Джіральді* і Пінья* (G i r a l d i, De' Romanzi), у яких роман (прозове оповідання про пригоди, особливо любовні, звичайних людей) змішано ще з романтичним епосом Боярда* і Аріоста*, першим істориком роману треба назвати француза Гюе* (H u e t, De l'origine des Romans, Paris, 1670), що, вельми характерно, бачить по-

чаток роману на Сході, в Азії, якої мешканці здавен-давна визначалися замилуванням до оповідань. Та тільки у греків, в останніх віках до Христа, роман одержав артистичну обробку, стався відразу улюбленим родом літератури. Як найкращого писателя в тім роді Гюе хвалить Геліодора*, згадує далі коротко про візантійський християнський роман Дамаскина, Євстатія*і Теодора Продрома* і зараз опісля переходить до Західної Європи, де, схарактеризувавши римського ученика грецьких романістів Апулея*, вскакує відразу в середні віки і поповнює ту саму помилку, що й згадані вище італійці, себто мішає роман з поемами романтичними та національними епопеями французькими[1].

В XVIII віці чимало писали і спорили про початок і розвій роману, особливо в Англії і Франції. Витворились тоді дві теорії, з яких одна виводила т(ак) зв(ані) лицарські романи з півночі, від старих скальдів та готів, а друга — з полудня, від арабів та сарацинів, що довгі віки панували в Іспанії і Сіцілії, плекали поезію, письменство і науку і мали чималий вплив на середньовікову Європу[2]. Здобутки всіх тих спорів зібрав докупи англічанин Денлоп (J o h n D u n l o p, History of Fiction, London, 1814), якого книжка, перекладена на німецьку мову з многими цінними доповненнями Ф. Лібрехтом* («Geschichte der Prosa dichtungen», 1847), сталася вихідною точкою для всіх новіших дослідів на тім полі. Денлоп зачинає від грецьких новел, підчеркуючи той факт, що вони уперше виринають на побережжях Малої Азії (мілетські історії), а далі розбирає детально заховані до нашого часу зостанки пізньогрецького і візантійського роману.

Варто зазначити, що головними представниками пізньогрецького роману були християни: найталановитіший між ними, Геліодор, був єпископом тріканським в V в. по Хр(исті). Та проте його роман (Αἰθιοπικά) не має ані крихти християнської закраски, але йде слідами поганських грецьких романістів Клеарха, Антонія Діогена, Ямбліха та Лукіана*. І далі в візантійській літературі ідуть побіч

---

[1] А. Н. В е с е л о в с к и й, Из истории романа и повести. Петербург, 1886, стр. 19—21.

[2] W. A. C l o u s t o n, Popular tales and fictions, their migrations and transformations, London, 1887, t. I, 40; гляди також руський переклад А. Кримського* (стор. 58), що незабаром вийде в друку: D u n l o p*, Geschichte der Prosadichtungen, 51—56.

себе дві течії. Помимо пануючого християнства, що продукує свою осібну літературу, озивається від часу до часу і поганська течія в романах Ахіла Таційя*, в пастирському романі Лонга*, в повістях Харитона, Євстатія, Теодора Продрома, автори майже нічим не зраджують, що вони християни або живуть у християнській суспільності.

Далі Денлоп переходить на захід, розбирає римські проби романістики, головно ж повісті Петронія* і Апулея, по чім відразу перескакує в глибину середніх віків, до романтичної поезії європейської, до поем з циклу Артура і лицарів Круглого стола*, далі до епопей національних з циклу Карла Великого, а в кінці до лицарських романів іспанських (цикл Амадіса)*, посвячуючи їх розборові найбільшу часть своєї книги. Дальшу обширну часть її займає огляд новел і легенд, по чім автор переходить до огляду французького і іспанського роману XVI і XVII віку і кінчить коротким переглядом романістики XVIII віку. Цікаво, що автор сього цінного діла сам по своїх уподобаннях далеко не романтик і не поет; противно, він раціоналіст і скептик, дитя філософії кінця XVIII віку і глядить на роман тільки як на розривку. Розбираючи ті плоди «вимислу», він майже ніколи не позбувається саркастичної усмішки. І з погляду на свої естетичні принципи він доктринер і формаліст, отим-то й оцінки його роблять враження тупої схоластики; він або зовсім лишає набоці зв'язок даного автора і його твору з сучасним життям і світоглядом, або ограничується на скупих і недостатніх вказівках.

Від часу Денлопа дотепер праця над виясненням літературної історії роману зробила величезний поступ. Багато першорядних учених різних країв віддавали свої сили тій праці; доконано важних відкрить, опубліковано купу не звісних Денлопові пам'ятників, розширено і поглиблено поле дослідів, до чого в значній мірі причинилося і розламання тісних рамок схоластичної естетики та вироблена звичка розбирати твори літературні не як плоди пустого вимислу, а як вплив і воплощення певних ідеальних змагань людських, навіяних обставинами суспільного і духовного життя даної епохи.

Заслугою всіх отих новіших праць є вияснення того вельми сложного процесу, який причинився до розвою і зросту новішого європейського роману. Між національними епопеями і романтичними поемами середньовікової

лицарської Європи і появою роману і новели як улюбленої літературної форми пройшла могуча історична струя, що дала початок до основної переміни всієї суспільності. Війни релігійні, єресі з їх пропагандою і літературою, впливи арабів і магометанства, хрестові походи і могучий прилив орієнтальних впливів на Європу, далі винаходи і відкриття кінця XIV і XV віку, рівночасний упадок Візантії і початок ренесансу і гуманізму в Італії,— отсе важніші з тих джерел, із яких вийшло нове життя Європи і які своїм порядком мали також величезний вплив на обновлення літературної творчості, на повстання і розширення нових форм літературних, із котрих насамперед новела здобула собі величезну популярність (Боккаччіо*, Страпарола*, «Cento novelle antiche» Банделло*, у Франції Маргарита Наваррська*, «Cent nouvelles nouvelles», в Іспанії Conde Lucanor), а за нею пішов роман.

Дивлячись збоку на первопричини французького роману, що, з одного боку, випливав просто з прозових переробок старих Chansons des gestes* і поем про Артура та лицарів Круглого стола, а з другого боку силкувався нав'язати до старої грецької традиції і брав старі грецькі романи як взірці мови, стилю і композиції, можна б подумати, що власне зв'язок з греко-орієнтальною традицією досі не існував. І тодішні романописателі, певно, й самі так думали. А прецінь така думка була зовсім хибною. Ближчий дослід, що бере на увагу самі теми романістичні, показує нам, що грецький вплив на творчість західноєвропейську майже зовсім не переривався, що й орієнтальний вплив був далеко давніший, ніж хрестові походи і навіть ніж розширення богумильської секти по полуднево-західній Європі,— тільки що впливи ті часто міняли форму, неначе той Протей, являлися людям в такій формі, яка в данім часі була в певній стороні найбільше улюблена.

Найважнішим посередником між старогрецьким романом і такою ж новелою а західноєвропейським романом і новелою часів гуманізму був т⟨ак⟩ зв⟨аний⟩ д у х о в н и й р о м а н. Були се оповідання, писані в тоні і стилі житій святих, діяній апостольських або откровеній та видінй, пройняті не раз високим духом релігійним, гарячою вірою, а то й переплетені обширними викладами християнської догматики; та проте в їх епічнім скелеті дуже легко розпізнати ті самі основні схеми і ситуації, якими так характерно визначується старий грецький поганський

роман. Пригоди залюбленої пари, розділеної противностями долі, киданої з одного прикрого положення в друге, по морі і по суші, картини різних країв, дивовижних народів, звичаїв і обрядів, розбійники і пірати, жерці, віщуни і самітні добродії, і в кінці всього того несподівана стріча в рішучій хвилі, пізнання і поєднання щасливої пари. Або та ж тема, перенесена на поле більше психологічних конфліктів: залюблена пара розлучена зависними інтриганами, різнорідні спокуси розкоші, багатства, намов і брехливих обіцянок, щоби дівчину позбавити дівоцтва або парубка зробити невірним його улюбленій,— і знову після довгого ряду противностей — стріча і сполучення обох. Отже ж та сама схема є основою найдавніших християнських духовних повістей, звісних під назвою «Клементин», далі апокрифічного життя св. Павла і Теклі, такого ж життя святих Ксантіппи, Поліксени і Ревекки[1], тільки що ідеал тілесної любові перемінений тут в любов до Христа і його науки; вінцем роману являється не подружжя, а дівоча чистота або мучеництво за віру. Можна сміло сказати, що й інші парості обширної старохристиянської апокрифічної літератури, особливо такі, як житіє ап⟨остола⟩ Томи і його діла в Індії, житіє ап⟨остола⟩ Пилипа, діяння св. Івана на острові Патмі — не що як переробки романічних сюжетів дохристиянської Греції, хоча безпосередні взірці тих творів і не дійшли до нас[2]. Таку думку висловив учений француз Шассанг (C h a s s a n g, Histoi-

---

[1] Гл⟨яди⟩ про них: Dr. J. L a n g e n, Die Klemensromane ihre Entstehung und ihre Tendenz, auf neue untersucht. Gotha, 1890; B a r i n g G o u l d, Early christian Greek romances в журналі «Contemporary Review», 1877, October; і B e с е л о в с к и й, Из истории романа и повести, т. I, стор. 29—64. Варто зазначити, що сей останній уважає звісне у нас оповідання про святого Василія і Євладія, вплетене в Амфілохієве житіє св. Василія, як характерний примір переміни ідеалів під впливом християнства: подружжя залюбленої пари, що було найвищою метою її змагань і вінцем усіх проб та покус, тут показане як дар злого духа, уділений взамін за душу любовника; тільки покута і церковне освячення перемінюють сей пагубний дар на добро (B e с е л о в с к и й, op.cit., 38). Нема сумніву, що й друге знамените житіє, так популярне у нас, а власне житіє св. Марії Єгипетської, є не що як старогрецька новела в християнській переробці і з християнсько-аскетичним закінченням.

[2] Про ті апокрифи гл⟨яди⟩ L i p s i u s*, Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, 3 томи; грецькі тексти видав Тішендорф, Acta apostolorum apocrypha.

re du roman dans l'antiquité, стор. 234, 263), а німець Вейнгартен* також зближував грецькі пастирські оповідання та «робінзонади» (схема: герой подорожує по морях, закинений на пустий острів, устроює собі там життя, не похоже на ту суспільність, в якій він виріс) з житіями єгипетських монахів і аскетів[1].

Як бачимо, християнство і тут, на полі літературної творчості, було вірне своїй реформаторській ролі. Як в обсягу звичаїв і обрядів воно переймало старі, усвячені форми, а вливало в них нового духа, так само і в обсягу повісті і роману: на взір поганських повістей і новел поставали під пером християнських писателів нові твори в тім же роді, з таким же змістом, з такими пригодами, перипетіями, описами,— тільки що світ ідеальний тих нових творів, змагання, уподобання і погляди виведених в них людей були зовсім інші. Що з часом, при упадку просвіти і критики, ті побожні духовні твори, написані первісно для розривки або для пропаганди ідей, почали вважатися дійсною правдою або були заборонювані церквою як виплоди єретицьких доктрин, се не уймає їм зовсім характеру творів літературних.

Ті впливи грецької традиції літературної на грунті християнськім вчасно скомбінувалися з впливами орієнтальними. Сказавши правду, й само християнство супроти Греції було потрохи твором орієнтальним; ще більше орієнтального мало в собі жидівство, що, власне, в перших віках християнства кінчило своє перетворення з біблійного жидівства в рабінсько-талмудичне, і кінчило знову-таки під могучим впливом Сходу: адже перший корпус «Талмуда» складався в Вавілоні! А жидівство в перших віках нашої ери мало величезний вплив на християнство, далеко більший, ніж опісля, коли доконався рішучий розрив між обома сими релігіями. А коли розрив сей доконався в другім віці по Хр(исті), почалися, з іншого боку, орієнтальні впливи на християнство. Нині не підлягає вже сумнівові, що гностицизм постав в великій часті під впливом буддизму, а маніхейство було не чим іншим як перським дуалізмом, слабо склеєним з християнськими доктринами. А вплив тих двох могучих сект на християн-

---

* Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter (Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausg. von Th. Brieger, Bd. I, 1877).

ство був дуже великий: він дав товчок до вироблення найважніших точок християнської догматики. Секти ті сплодили також багату літературу, що, без сумніву, черпала з тих самих індійських та перських літературних джерел, звідки ішли й доктрини сект; зостанки тої літератури, чи то в сектантських первообразах, чи в переробках, приладжених відповідно до православних догм, заховалися і досі; найбільша часть апокрифічних діянiй апостольських походить, власне, відси (гл(яди) L i p s i u s, op. cit., I, 373). Відтоді впливи орієнтальні на християнську літературу не переривалися. Одним із найзамітніших документів того впливу є духовний роман про Варлаама і Йоасафа, найкращий і найпопулярніший твір духовної літератури трохи пізнішої доби, VI або VII віку, і одна з найбільше розповсюджених книг всесвітньої літератури. Історія сеї книги хоч досі ще не вияснена у всіх подробицях, все ж таки незвичайно займаюча. Вона не позбавлена інтересу й для нас, бо ж «Душеполезная история о Варлаамі и Йоасафі» належала і в нашій старій літературі до найбільш улюблених книжок і полишила живі сліди і в народній пам'яті.

II

(Зміст роману: титул, передмова, опис Індії, цар Авенір і переслідування християн. Царський достойник стає монахом, його розмова з царем. Вродження Йоасафа; астролог пророчить, що він буде царем, але не з сього світу, і християнином. Притча про боярина і хорого жебрака. Цар велить виховувати Йоасафа здалека від прикростей життя. Стрічі Йоасафа з прокаженим, сліпим, старим і мерцем. Пустинник Варлаам їде до Індії по божому наказу; його розмова з слугою царевича; став перед царевичем як купець, що має дорогий чудесний камінь. Розмова його з царевичем, притча про смертну трубу, виклад догматики і етики християнської і правил аскетизму; притча о інорозі, о трьох другах, о однолітніх володарях, о сонці, о царі і двох бідарях, о старечій дочці і вірнім парубці, о молодій серні. Хрещення царевича, прощальна промова Варлаама. Слуга Зардан остерігає царевича, підслухує його розмову з Варлаамом; той відходить, лишивши царевичеві свою волосяницю, а замість неї бере царську одежу. По його відході Зардан чиниться хорим, та цар довідується від нього про Варлаама, кличе свого міністра Арахію; той радить слати погоню за Варлаамом, а зловивши його, заставити, щоб сам перед царевичем признав свою науку

брехнею. Коли ж Варлаама не зловлено, він радить винайти пустинника Нахора, подібного до Варлаама, видати його за зловленого Варлаама і заставити його в диспуті боронити ніби християнство і дати себе переконати противникам. Дві розмови Авеніра з сином, диспут Нахора з поганами; перед диспутом Йоасаф пізнає, що се не Варлаам, і грозить Нахорові смертю, коли дасть себе побідити. В диспуті Нахор побіждає противників, по чім Йоасаф навертає його на християнство і висилає в пустиню. Авенір злий на своїх жерців, хитається в своїй вірі в богів, жерці вишукують в пустині волхва Февду, сей іде до царя і, заохочений блискучими обіцянками, радить окружити Йоасафа гарними дівчатами (тут притча о царевичі, вихованім в темній печері). Авенір слухає сеї ради, окружає сина самими гарними дівчатами, а Февда, крім того, посилає на нього злого демона, та Йоасаф поборює ті покуси молитвою і постом, найкращу з-поміж дівчат навертає на християнство і посилає в пустиню, а сам знов молиться всю ніч, бачить дивні сни і западає в слабість. Бачачи, що демони, післані на царевича, вернули знову до нього з соромом, Февда зважується сам розмовитися з Йоасафом, та той і його навертає на християнство і посилає до Варлаама. Тоді Авенір, за радою Арахії, віддає синові половину свого царства, а той зараз навертає всю країну на Христову віру. Бачачи се, цар Авенір і сам нарешті навертається на християнство, здає на сина все царство а сам відходить у пустиню, де швидко вмирає. Тоді Йоасаф передає своє царство Арахії, а сам іде в пустиню, де по довгім блуканні находить Варлаама. Проживши з ним якийсь час і похоронивши його, живе на його місці аж до смерті. Тіло його Арахія переносить з царськими почестями до рідного міста. Закінчення, уваги).

Аналіз змісту роману про Варлаама і Йоасафа являється конечним не тільки для того, що в наших часах роман сей став далеко менше звісний широкій публіці, ніж був давніше, але також з огляду на дальші уваги щодо походження і зложення сього діла.

Роман про Варлаама і Йоасафа написаний мовою грецькою, доволі чистою і гарною. Найстарші звісні рукописи сягають XI віку по Христі. Найбільша часть має ось який титул: 'Ιστορία ψυχωφελής ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιόπων χώρας, τῆς 'Ινδῶν λεγομένης, πρὸς τὴν ἁγίαν πόλιν μετενεχθεῖσα καὶ συγγραφεῖσα διὰ 'Ιωάννου μοναχοῦ, ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρέτου μονῆς τοῦ ἁγίου Σάββα, ἐν ᾗ ὁ βίος Βαρλαὰμ καὶ 'Ιωάσαφ τῶν ἀοιδίμων καὶ μακαρίων. Се значить: «Пожиточна для душі історія із крайнього краю Ефіопського, званого Індією, принесена до святого міста і списана Іваном монахом, мужем шановним і чесним монастиря

святого Сави, а в ній життя Варлаама і Йоасафа незабутніх і блаженних». Деякі рукописи (Vaticanus, Palatinus 59 і 201) по слові λεγομένης пишуть: ἀπελθόντον τιμίου ἀνδρῶν πρὸς τὴν ἁγίαν πόλιν ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Σάββα καὶ ἀπαγγειλάντων, συγγραφεῖσα παρὰ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, то значить «списана Іваном Дамаскином від мужів чесних, що прийшли до святого міста і оповістили її в монастирі св. Сави». Треба сказати, що рукописи, в яких автором названий виразно Іван Дамаскин, належать до пізнішого часу, до XIII—XIV віку. Годиться згадати, що в числі многих грецьких рукописів сього роману[1] два, зладжені на Афоні в Іверськім монастирі, мають заголовки значно відмінні, а іменно Cod. Nanianus у Венеції № 137 має: «[ἱστορία ψυχω]φελὴς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν αἰθιόπων χώρας πρὸς [τὴν] ἱερὰν πόλιν μετενεχθεῖσ[α] διὰ ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου σάββα [ἑρμηνευθεῖσα] ἀπὸ τῆς ἰβήρων πρὸς τὴν ἑλλάδα γλῶσσαν ὑπὲρ εὐθυμί[ου] ἀνδρός τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου ἴβηρος», то значить «Пожиточна для душі історія із крайнього краю ефіопів, принесена до святого міста Іваном монахом із монастиря св. Сави, а витолкувана з іверської (то есть грузинської) на грецьку мову Євфімієм, мужем шановним і богобоязним, прозваним Іверцем (Грузином)». А пізніший від сього кодекс бібліотеки національної в Парижі, н⟨омер⟩ 1771, має такий титул: „Λόγοι ψυχοφελῆς μετενεχθεῖσαι ἀπὸ τῆς τῶν ἐθυόπων διαλέκτου ἐπὶ τὴν ἑλληνίδα γλῶσσαν παρὰ εὐθυμίου τοῦ ἁγιοτάτου μοναχοῦ τοῦ ἴβυρος τοῦ καὶ γεγωνότος καθηγητοῦ τῆς μεγάλης λάβρας τοῦ ἁγίου ἀθανασίου τοῦ ἁγίου ὄρους“, т⟨ак⟩ з⟨вані⟩: «Пожиточні для душі слова, перекладені з ефіопського наріччя на мову грецьку Євфімієм, найсвятішим монахом Грузином, що був духовником великої Лаври святого Афанасія* на Святій горі». Полишаючи надалі докладне обговорення справи авторства сеї книги, зазначимо тут лише, що рукописна традиція в тім згляді далеко не однозгідна: коли більша часть, і то старших, рукописів признає написання книги неозначеному ближче Іванові, монахові з монастиря св. Сави в Єрусалимі, то деякі рукописи ідентифікують

[1] Вони вказані в працях: Zotenberg. Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée du texte grec et des versions arabe et éthiopienne, Paris, 1886, с. 5—7, а також Ernst Kuhn*. Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch literargeschichtliche Studie (Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss., I. CL. XX, Bd. I. Abth.), München, 1893, с. 48—49.

того Івана з Іваном Дамаскином. Не однако означують рукописи і авторську роль того Івана: по одним можна б догадуватися, що він списав свою «історію» з наслуху, з оповідання якихсь індійців (ἀπαγγειλάντων)[1], по іншим виходило би, що ті індійці принесли до Єрусалима якийсь рукопис на своїй мові і переложили його для вжитку того Івана-монаха. А вкінці по іверським рукописам виходить, що Іван-монах тільки приніс до монастиря св. Сави ефіопський (чи індійський?) рукопис, а переклав його на грецьке якийсь Євфімій Грузин, або так, що Іван-монах написав сю історію по-грузинськи, а Євфімій Грузин переклав її на грецьку мову. В старослов'янських перекладах, що, як звісно, держаться звичайно досить вірно грецької традиції, находимо також різні заголовки. Ітак один із найдавніших рукописів (XV в.), що належав колись до бібліотеки Толстого, а тепер є в імператорській Публічній бібліотеці в Петербурзі (сигнатура I, Q. 315), має напис: «Сіє писаніє душеполезно от внутренея ієфіопьскыя страны глаголемыя Индіа въ град честный пренесено Іоанном мнихом, мужем честным и добродѣтелным монастыря святаго Савы, в нем же житіє Варлаама Іасафа приснопамятною и божественою, господи благослови». Такий же напис має і рукопис, що находився в бібліотеці Царського під ч⟨ислом⟩ 679 і походить з XVI в. Інший рукопис із збірки Царського, з XVII в. (ч⟨исло⟩ 90) має напис: «Повѣсть полезна житія святых и преподобных отец, пустынножитель и постник индѣйских, Варлаама пустынника и ученика єго Іоасафа царевича, сына Авенѣра, царя индѣйскаго, списано Иоанном мнихом обители св. Саввы иже въ Ієрусалимѣ»[2]. Сербський рукопис XVI в., що находиться в віденській надв[ірній] бібліотеці, а колись був власністю Хіландарського монастиря на Афоні, має напис: «Писаніє сіє душеполезно от вьнутрьнєє Ефіопскиє стра́ны глаголємыє Индия въ святыи градь прѣнесено Іоанномь мнихомь мужемь честномь и добродѣтелномь, монастыра святаго Савы въ нємъ же житиє Варлаама и Іосафа приснопаметною и божественою»[3].

Подібний напис має крехівський рукопис, яким ми

---

[1] Розповідачів *(грецьк.)*.— *Ред.*

[2] А. Н. Пыпин, Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских, стор. 128—129; Строев, Описание рукописей Царского.

[3] На сей рукопис звернув увагу Міклошич, гл<яди>: Fr. Miklosich*, Lexicon linguae Palaeoslovenicae, Wien, 1862—1865, стор. VI.

користуємось і про який гл(яди) додаток до сеї статті; рукопис сей, украшений 10 рисунками, походить з XVI в. і має такий напис: «Изьображеніе душеполезное изъ утрьняя ефиопьскыя стра́ны, глаголемыя инъдійскыя стра́ны, въ святый град прѣнесе́но Іоанъном мни́хом, мужем честным и добродѣтелным, сущаг[о] от монасты́ря святаго Савы. Господи благослови».

Як бачимо, три рукописи мають написи, в головному схожі, а сходяться в тім власне, що Іван-монах п р и н і с історію про Варлаама і Йоасафа з Індії, а не згадують про мужів-індійців, від яких він чув її. Важне й те, що ні один старослов'янський рукопис не приписує авторства сеї повісті св. Іванові Дамаскинові, хоча перші руські друки, кутеїнський, 1638, і московський, 1680, чинять се зовсім рішуче.

Починається оповідання коротким представленням високої вартості аскетизму. Найвище бажання чоловіка — бути сином божим. Та се є наслідок премудрості, сього здавна доступали святі за свої чесні діла, головне ж мученики і аскети, що з постом, молитвами, безсонницею і многими трудами проходили «тѣсным и прискорбным путемь». Життєписи таких людей служать взірцями для других і заохотою, «ибо на добродѣтеліе въводяй пут єсть остр и жесток». «Отим-то і я,— говорить автор,— тямуючи притчу божу про недбалого слугу, що, одержавши від свого пана талант, закопав його в землю і дане йому на приплодок заховав без зиску, ніяк не можу промовчати отсю пожиточну для душі дійшовшу до мене повість (исповѣданіє), котру розповіли мені мужі богобоязливі із глибокого ефіопського краю Індії і виложили без брехні, власне ось як». Сей вступ дуже важний. Поперед усього він трохи докладніше зазначує відносини грецького писателя до його джерела, що не все чинять титули книги. Бачимо тут, що справді автор не сам приніс сю повість із Ефіопії, а принесли її якісь мужі, гідні віри; бачимо далі, що автор списав її після їх оповідань, а може, тільки після усної передачі йому якогось писаного індійського тексту, котрий ті мужі йому перекладали. Варто зазначити й те, що ся передмова стилізована трохи подібно до передмови іншої, в Сірії і Палестині в ту пору вельми популярної духовної повісті, а то легенди про Марію Єгипетську[1].

[1] Ось паралельні місця обох текстів у церковнослов'янськім перекладі:

Далі слідує коротесенький опис Індії, котра, по думці автора, «далече прилежит Єгипъта, велика суща и многочеловѣчна, прилежит же морем и пучинами и лодійным шествованіем къ єгипетстѣй странѣ». Очевидно, що ся географічна нотатка — духовна власність грецького автора, що сам не мав ясного виображення о Індії, думав, що вона граничить з Єгиптом, а з самого дальшого зв'язку повісті виміркував, що се край многолюдний і що до нього пливеться кораблями (се чинить далі Варлаам).

Сей край, повідає далі автор, пропадав у тьмі поганства і кривавих жорстокостей, поки не вродився Христос і не приніс на світ правдивої релігії. Його апостоли і ученики рознесли її на всі сторони світу. До Індії посланий був св. Тома, котрий при помочі бога і різних чудес (автор натякає, мабуть, на апокрифічні діяння св. Томи) прогнав бісовський морок і заснував там християнство (ст. 3). І коли в Єгипті почали будувати монастирі і збирати в них черців, то сей звичай зайшов і до Індії: багато людей почало покидати свої достатки і оселюватися по пустинях, щоб, умираючи тілом, «жизнъ пріяти бесплътных, и тако златаа крила пріємъше и на небеса многом възлетѣвъшем» (стор. 4).

Тоді постав могучий, багатий і славний цар Авенір, великий прихильник поганства; одна у нього була гризота, що не мав дітей, «си бо вещь сладка многым». Християни не шанували його віри, ширили свою проповідь по краю і стягали щораз більше народу до чернецтва, «от гръкіа и прѣлъстъныя тьмы къ сладкому же свѣту истинъному» (ст. 5). Навіть царські совітники ішли в черці. Почувши се, цар розгнівався дуже і наказав силувати кождого християнина, щоби покинув свою віру, далі розіслав «грамоти» по всім краю, велячи мучити і вбивати правовірних, а особливо монахів. І справді, дехто з вірних захитався

Варлаам

Сего ради и аз непрѣлежащего раба притъча бояся, иже пріять от господа таланът и в земля погребе, и данное на приплод съкры бес приобрѣтенія, исповѣданіе душеполезное до мене же пришедъша никакоже умлъчя. (Крехівський рукопис, стор. 2).

Марія Єгипетська

Тѣмже и аз страхом еже молчати божественная содержим и претимую раба бѣду убоявся яко пріят от владики талант и въ земли той погребе и данное дѣянія ради сокры бездѣлно, повѣсть священную, до мене дошедшую, никакоже умолчу. (Тріодь постная, Львів, 1756).

і відступив, інші тікали геть з краю, але монахи йшли на муки і на смерть або заходили в далекі пустині не зі страху перед муками, але за показом божим (ст. 6).

В ту пору один із чільніших царських воєвод, почувши про такий царський розказ, покинув світське життя і сам поступив у ченці. Почувши про се, цар ще дужче розлютився на монахів і розіслав посланців, щоб його шукали. Посланці «всѣк камень раздвигоша», шукаючи його, і аж по довгім часі найшли його в пустині і привели перед царя. Побачивши його в лихій одежі, зсушеного постом, цар ледве пізнає його і ще дужче розлютився на монахів і промовив до нього як до божевільного, питаючи, пощо переминив свою честь на ганьбу, славу на огиду, пощо забув про своїх дітей і все покинув для Христа. Достойник, почувши се, мовив цареві:

— Коли хочеш зі мною говорити, царю, то віджени від себе своїх ворогів, а тоді я буду тобі відповідати. Доки вони з тобою, я не відповім тобі ані слова, і можеш мене мучити, зарізати, робити, що хочеш.

— Що се за вороги? — питає цар.

— Гнів і пристрасть, бо тільки позбувшися їх, ти зможеш розсудити справу спокійно і справедливо.

Цар обіцяє вислухати його спокійно, і достойник-аскет оповідає, що, бувши молодим, почув якийсь чудесний голос, що мовив йому: «Изволи ръщи неразумным сущих небрещи яко несущих, несущих же яко сущих пріймати». Сі слова так вбилися йому в тямку, що весь вік переслідували його, аж отсе на старість він порозумів, що він справді досі саме найважніше, т. є. життя вічне, занедбував, а саме неважне, т. є. земне, минуще життя вважав за найважніше. Се довело його до віри в Христа і до постанови йти «узкы прискрѣбнъыи пут шествовати». Він докоряє цареві за його нерозум і лютість, викладає йому про гріх Адама, від якого бог вирятував людей, посилаючи їм свого сина, що своєю смертю «низложи крамолъника и нас от грѣкаго оного плѣненіа избави» (стр. 11). Отим-то він не відступить від Христа, хоча б цар йому й смерть зробив чи то мечем, чи огнем, чи дав його звірам на страву. «Не люблю я сього життя,— говорить аскет.— Багато в нім слабості і пустоти, багато огиди, і турботи, і суму. А я шукаю волі божої, покинув усе добро і тільки дбаю про його любов» (стор. 12).

Чуючи сі слова, цар ледве міг усидіти зі злості, але не посмів доторкнутися до нього і тільки, загрозивши йому

огневою смертю, велів іти геть з його очей, щоб його більше не бачив: «Ишед же божіи человѣкь отиде въ пустыня печалуяся, яко не мучень бысть» (стор. 13).

Сей епізод з безіменним «божим чоловіком» полишений в нашій повісті без ніякого зв'язку з дальшим оповіданням, як якась случайна і зайва вставка, хіба для характеристики царя і його відносин до християнства, що, впрочім, і без того охарактеризовані досить ясно. З дальшого викладу ми побачимо, що епізод сей, як інтересний зостанок іншої композиції нашої повісті, має чимале значення для її літературної історії. Варто зазначити також досить незвичайне найменування аскета «божим чоловіком», котре християнська легенда прикладає до деяких святих, напр. до св. Алексея, а котре в мові сірійській дає «gabrâ d'alâhâ» або скорочене «bâr-lâhâ»[1], що греки передають словом «Βαρλαάμ». Побачимо далі, що власне в одній з віднайдених рецензій нашої повісті сей самий безіменний вельможа-аскет, прогнаний царем Авеніром, являється опісля як пустинник Варлаам і навертає Авенірового сина на Христову віру і на аскетизм.

По відході «божого чоловіка» Авенір ще гірше лютує на монахів. Тоді йому родиться син дуже гарний: цар дає йому ім'я Йоасаф, приносить жертви богам (ст. 13) і розсилає всюди спрошувати людей на гостину. Цар гостить усіх, обдаровує багатих і бідних. Тоді прийшло до царя 50 мудрих халдейців-звіздочотів; роздивившися в звіздах, вони напророчили, що малий царевич буде великим і багатим, сильним, вищим над усі царі. Та один астролог, найстарший і наймудріший[2] промовив: «Так, царю, він буде великим царем, але не на твоїм царстві, а в кращім, вищім. Думаю, що він пристане до тих християн, котрих ти переслідуєш» (ст. 14—15).

Почувши се, цар засумувався «и въ градѣ Домосѣ таку полату съезда красну и веселію», там помістив свого сина по скінченні перших літ і казав не випускати його відтам, приставив пістунів і слуг молодих і гарних і заказав їм, щоб не виявляли царевичеві ніякої турботи ані прикрості життя, не згадували йому о смерті, ані о старості, ані

---

[1] Гл<яди>: E. Kuhn, op. cit., 19; Fr. Hommel, Zum Barlaam und Josaphat, Zeitschrift der deutschen Morgenländichen Gesellscha't, XLIV, 548.

[2] Деякі західноєвропейські тексти звуть його Даниїлом гл<яди>: Dunlop, op. cit., 28.

о хоробі, ані о бідності, не давали йому задумуватися над будущим, а особливо щоб ніхто з них і не натякав йому про Христа і його науку. Рівночасно він вислав по всім краї своїх післанців, щоб оголосили, що до трьох днів не сміє в краю бути ані один монах християнин, а який би по трьох днях найшовся, буде без пощади спалений (ст. 15—16).

В ту пору один «болярин» царський, їдучи містом, зустрів хорого чоловіка з поламаними кістьми і, змилосердившися над ним, узяв його з собою і велів його лічити. По якімсь часі на сього міністра набрехали перед царем, що хоче захопити царську власть у свої руки. Та цар прикликав його до себе і хитро предложив йому обняти правління, бо він немічний і бажав би віддатися самотньому життю. Переляканий сим «болярин», бачачи інтригу, прикликав до себе того каліку і попросив його поради. Той порадив йому обстригти собі голову, надіти волосяницю і так іти до царя і заявити, що коли цар хоче йти в пустиню, то й він готов іти з ним. Сей доказ вірності вельми сподобався цареві, і він оп'ять прийняв боярина до своєї ласки (стор. 16—20). І сей епізод, нічим не зв'язаний з дальшим оповіданням, являється в грецькім тексті як случайна вставка; його значення побачимо далі.

Свого гніву на монахів цар не покидає через те, що їх наука іде до того, щоб «остати ся человѣком сладкых житіа сего и неявимых надежды яко сны пріймати». Та от раз, їдучи на полювання, він здибав двох монахів; велів їх схопити і привести перед себе. Вони сказали йому, що відходять з його краю.

— Значить, все-таки боїтеся смерті,— каже цар.

— Так, боїмось, але смерті душевної, не тілесної,— відповіли монахи.

— А от же тікаєте по моєму наказу.

— Не по твоєму наказу,— відповіли монахи,— але для того, щоб, убиваючи нас, ти не обтяжав своєї душі гріхами.

Цар велів зараз спалити їх (ст. 20—21) і заразом дав наказ усякого монаха, який би ще найшовся в його краї, вбивати без розпитування.

Тим часом царевич ріс у своїй палаті, пройшов «въсе ефиопъское и пръское ученіе», відзначувався красотою, розумом і талантом, так що батько аж дивувався і раз у раз наказував учителям, щоби не говорили йому нічого

о гризотах і смерті. «Сим бо словом,— замічає автор,— на небо стрѣляєт, како убо утаитися человѣчьскому роду съмерти?» Царевич бажав знати, чому се отець держить його взаперті і не допускає до нього нікого, але не міг довідатись. Був у нього один «пістун», любіший від других; того царевич почав розпитувати і дізнався від нього про ворожбу і про християн. Почувши се, царевич не питав дальше, «прикосну бо ся сердци єго слово спасеноє» (стор. 22—23).

Цар часто відвідував свого сина, котрого дуже любив. Одного разу царевич почав жалуватися батькові, що той держить його в неволі і просив, щоб позволив йому виїжджати або до нього приходити всяким людям. Авенір вволив його волю і наказав усім у дворі, щоби супроводжали царевича в гарні місця і щоби не допускали до нього ніяких неприємних видів. Та от раз царевич, відбившися від слуг, побачив двох людей: один був прокажений, а другий сліпий. Царевичеві жаль стало, і він запитав тих, що були з ним:

— Що се за люди і як вони виглядають?

— Се людське терпіння,— відповіли слуги,— «се ес‹ть› страсть человѣчьскаа, яже вещію тѣлесною и хракотинами ключатся человѣком».

— Чи всім людям таке буває? — питав далі царевич.

— Ні, не всім, «ню иже от здравіа превратит, от хракотинныя скврьны».

— А коли не всім таке буває, то чи можна знати, кому таке буде, а кому ні?

— Сього не можна знати наперед.

Царевич перестав далі питати; його серце стислося жалем, і вид змінився (23—26).

Другим разом Йоасаф здибав старця «престарѣвъшеся деньми многыми, съ мъклым лицем и разьслабленънама мышъцама и сляка и испадшим зубом єго». Здивований царевич запитав, що се за диво? Йому відповіли, що сей чоловік жив уже довго і ослаб.

— А який же сьому кінець? — запитав царевич.

— Не що друге, як лише смерть. Усіх людей вона чекає.

— Скільки ж літ живе кождий чоловік?

— Жиє й 80, але смерть може прийти кождої хвилі.

— Гірке се життя, повне всякої болісті та турботи! — зітхнув царевич і важко задумався. І він почав часто

думати о смерті і о тім, чи є по смерті яке друге життя. Він питав свого вірного слугу, чи не знає кого, хто б заспокоїв його сумніви, але той знав лише, що християн усіх розігнано або побито, а ніхто інший сього не вчинить. Царевич гризся дуже, «въмѣни ся ему яко мужу съкровище погубивъшу и на възысканіе его вес умь свои упразднивъшу»; всі розкоші і пишноти остогидли йому. Та бог зглянувся на його сердечну муку (стор. 26—28).

Був в ту пору в Сенаридській (по-грецьки Σεννααρ) землі один пустинник, вельми мудрий і набожний; «откуду бы[ть] и от котораго рода, не имамь глаголати», а ім'я йому було Варлаам. Сей, мавши від бога яву у сні про царевича, покинув пустиню, перебрався по-світськи і, сівши на корабель, поплив до Індії. Прийшовши до міста, де жив царевич, довгенько пробував там, розвідуючися про царевича і його приближених. Далі він виглядів того товариша, що був при царевичі при згаданих вище двох стрічах, і, зблизившися до нього, сказав, що він купець і має дорогий камінь з такою чудною силою, що йому ніде в світі нема пари. З тим каменем він хотів би поступити до царевича. Слуга зразу не вірить, просить купця, щоби показав йому той камінь. Та Варлаам вимовився від сього, кажучи, що камінь той без шкоди може бачити тільки той, у кого життя безгрішне і ціломудрене, як ось у царевича, а він, слуга, може на вид сього каменя осліпнути. Слуга згодився на такий аргумент, оповістив про все царевича, а сей радо казав привести купця до себе (ст. 28—31).

— Ну, покажи ж мені той чудесний камінь,— мовив царевич до Варлаама.

— Добре,— відповів Варлаам,— але мушу вперед трохи підготовити твій ум.

І за сим він розповів йому євангельську притчу про сівача і додав: «Коли найду в серці твоїм землю добру і плідну, то не занедбаю посіяти в нього сім'я боже і відкрити тобі велику тайну; але коли кам'яна і терниста або коли там утоптана стежка для кождого, то ліпше буде,— каже мій владика,— не сіяти блаженного сім'я» (ст. 32).

Йоасаф признається Варлаамові, що здавна палить його нутро бажання «изьучити с[я] истинъныхъ въпрос», і коли тільки найде чоловіка, що б повчив його, то, певно, схоронить його слова в своїм серці. «Коли я почув,— додає він,— що ти прибув здалека, якась надія заворушилася в моїй душі, і для того я так поквапно прийняв тебе».

Варлаам похвалив його за се і розповів йому ось яку притчу:

«Бѣ нѣкій царь велій славень зѣло. Быс[ть] же шествовати єму на колесници позлащенѣй, и окресть єго оружьници якоже подобаєт царемь. И усрѣте два мужа растрьзаеми ри́зами и скврънами облъчена, уныла же ли́цема и зѣло поблѣдѣвъшу. Бѣ же царь сеа зная тѣлесным стомленіемь и постъным трудом и по́том тѣлом изыйдае́му, и яко же узря я, ско́чи съ колесъници и пад при земли́ поклони ся има. Въстав обьят я съ любовію и облобы́за ея̀. Вельможа ж[е] єгѡ̀ и князи негодовашу о семь, яко недо[ст]ойну царьскія славы сътвори. Ти[м] недоумѣющем и (в тексті хибно: къ) не дрьзающем пред лицем обличити єг[о] искрънему брату єго глаголаша, да глаголеть къ цареви не досаждати высотѣ царскаго вѣньца. Сему же си къ брату млъвивъшу и негодующу єму, тъщеславію єго худаго, дас[т] єму отвѣт царь, єго же брат єго не разумѣ. Обычаи же бѣ тому царю єгда отвѣт съмрътный дааше кому, проповѣдникъ къ вратом єго посылааше въ трубѣ мертовнѣ, и увидѣти глаголемоє, и гласом трубным; разумѣху ж[е] въси яко виноват єсть съмерти. Вечеру ж[е] наставъшу посла царь трубу съмртнуя въструбити при дверех дому брата своє́го. Якож[е] услыша он трубу съмертнуя, недоумѣваше о своємь животѣ и размышлѣаше о себѣ въсю нощь. Ѹтру же наставъшу облъкъся въ смаглыя и плачевныя одежда, купъно съ женою и съ чады иде къ полатѣ царе́ви, ста при дверех плачяс[я] и рыдая. Въвед[е] же єго къ себѣ царь и тако видѣвь єго плачящас[я] глагола къ нему: о неразумъне и несъмысльне и безумне! Яко ты тако устрашися проповѣдника под[о]бно роженъна ти и под[о]бна честна своєго брата, къ нему ж[е] никако ж[е] весма себе съзѣдый съгрѣшивъша. Вѣдаа, ꙗко на мя зазрѣніе наведе въ смѣреніи цѣловавъшу ми проповѣдника бога моєго, гласнѣй трубы нарѣковавъшу ми съмерть и страшнаго усрѣтеніа владыкы моєго, яко многа и веліа грѣхы въ себѣ съвѣдꙗя. [С]е убо нинѣ своєг[о] обличеніа не разумѣета, каковым замыслих образомь тако ж[е] съвѣщавъшися с тобою єже о мнѣ зазора скоро на явѣ обличя. И тако утоливь брата своєго и наказавъ пусты ни въ дом своѝ. Повелѣж[е] царь сътвори[ти] ковъчегы 4 от дрѣва, два же обложи златом, и кости мертвьча смрьдяща въложи въ ня, златыми ж[е] гвозды загвозды я. Другою же двою помаза смолою и бъком, и наплъни их камыкь честных, и от въсѣх вонь благоуханъных

исплъны я, власяними ж[е] вужи обвяза я. И призва вельможа своа зазрѣвъшаа єму о стрѣтенѣхь онѣх и дивнѣх мужех смѣренѣхь, и поста́ви пред ними ковчегы четыри и повелѣ имъ, да смирят, ко́лику єста дос[т]ойнаа златаа, [ко]лику ли осмоленная. Они [же] златою смѣриша, яко мно́жеству цѣны дос[т]ойна єста, мнѣху бо, яко царстіи вѣньци и пояси въложенѝ въ ня; смолою же помазанаа и бькъмь ма́лы и худы цѣны достойна єста глаголаху. Царь же глагола къ ним: видях аз, яко таковы имате глаголати. Ну не тако подобаєт творити, ну (мабуть не) вънѣшьнима очима, ну вънутрьнима подобает лежащее вънутрь смотрити или честь или безчьстіє. Повелѣ царь отврѣсти златаа ковъчега. Отвръзенома ж[е] ковъчегома злы[й] смрад повѣя из нея и не краснаа видѣна быс[ть] вид [?]. Реч[е] же царь: се свѣт єс[ть]! Въ свѣтлыа и славныя ризы облъченым и славою гръдящемъся, и вънѣтр сут мертвця смръдя кости и злых дѣл исплънь. Таче повелѣ осмо́ленаа и бъкым помазанаа, сима ж[е] отвръзема суща вся ту възвеселиста [ся] о лежащих въ нею свѣтлостех, и благоуханіе изыиде от нея. Глагола къ ним царь: вѣсте ли́, кому подобна ковъчега сіа? подобна онѣма и въ худыя ризы облъченыма, ихъ же вы вънѣшніи образь видяще досажденіе въмѣнисте ли́ца єя моє покланеніе до земля. Аз же разумныма очима доброту их и честь душевнуя разумѣвь чюдивься єя прикасаніе пач[е] вѣнець и царьскаго сана честнѣишуя въмѣних. И тако осрами влъможа своя и научи я о видимых не блазнитис[я], ну о разумных вънимати» (стор. 33—38).

Ми подали по крехівському рукопису дослівно текст сеї притчі і подамо також дальші, крім тих, що вийняті із євангелій, раз для проби тексту і мови нашого рукопису, в якім трохи змінюємо хіба інтерпункцію та пропускаємо наголоски і зносимо в рядок надстрочні букви, а також задля важності тих притч для нашого дальшого досліду. Сеї притчі Варлаам не вияснює ширше, а тільки напоминає царевичу, щоб і він не дивився поверхово, а вникав углиб того, що йому буде сказано далі.

— Се ти добре і ключно сказав,— відмовляє Йоасаф,— та я рад би знати, хто се той твій владика, про якого ти згадав у першій притчі.

Се питання дає Варлаамові притоку до викладу о Христі яко о бозі і о св. тройці. Інтересно, що, говорячи про сотворення світу, Варлаам висловлює, що бог «пръвѣе невидимыя силы небесныя бес числа множ[е]ство бесплът-

ныя духы божію волея сътвори, послѣдиж[е] видимыи съ мирь, небо и земля и море»,— погляд, як звісно, не умотивований в святім письмі; отці церкви, особливо ж св. Василій Великий в своїм «Шестодневі», висловлювали зовсім іншу думку, твердячи, що ангели і загалом духи сотворені були аж четвертого дня, після сотворення неба і землі. Далі йде оповідання про сотворення землі, перших людей, раю, про упадок диявола і злих духів. Диявол по страті своеї слави, завидуючи чоловікові, що той займає його місце, «змію убо съсуд своея прѣлъсти пріемь тою бесѣдова къ женѣ» і привів її до гріха. Вкусивши заказаного плода, чоловік «въ оканное се и страдущее житіе въпаде и съмрътіу наипръ[в]ое осуждень быс[ть]».

Диявол дуже сим тішився, заставив усіх людей грішити, що довело землю до потопу. По потопі знов люди почали блудити. Одні думали, що все на світі постало само з себе і ніякого бога нема, а інші повидумували собі багато богів, злих і добрих, понадавали їм усі можливі людські чесноти і вади та хиби, понародляли їх образів і ідолів, ще інші почали кланятися сонцю, місяцеві і звіздам, огневі, воді, а то навіть звірям та гадам, «пущеи скотинь себе показующе», в кінці деякі прийняли за богів людей, «их же они сами извѣстоваша прелюбодѣаніи, убійця, гнѣвливыя и ярыя, отцеубіица и братоубійца, тати и хыщникы, хромы и рукохро́мыя, отравъникы и бѣсующаяся». Тільки один Авраам пізнав правдивого бога; бог явився йому, зробив його своїм слугою, вивів його потомків із Єгипту, а фараона потопив, водив їх 40 літ по пустині, дав їм свій закон на двох кам'яних таблицях «образу сущу і сѣнію написано». Так запровадив їх до обіцяної землі, де і надалі не випускав їх зі своеї опіки. Та все се мало той один наслідок, що диявол знов запанував над людьми «и въ оружіе адово въся посылал». Тоді сам син божий зійшов на землю, 30 літ пробув з людьми, хрестився, творив чуда, навчав, вибрав 12 апостолів, був осуджений на смерть і розп'ятий «и въсе притръпѣ ес[ть]ством плътскым. Єже от нас пріят, божествъное ж[е] ес[ть]ство без страсти пребыс[ть]». По смерті він зійшов у ад, розламав його і увільнив з нього душі, заперті там відвіку; пролежавши три дні в гробі, воскрес, являвся ученикам, а по 40 днях пішов до неба. Він прийде ще на землю судити живих і мертвих. По вознесінні зіслав свого духа на учеників, що після сього розійшлися у всі сторони землі, несучи світло і нівечачи поган-

ство. Та диявол, лютуючи на се, піднімає ворогування проти християн, але вже знемагає його сила (ст. 38—47).

Коли Йоасаф почув сі слова, «свѣть въ души єго въсіа от многыя радости», він обняв Варлаама і запитав його, чи то се той дорогий камінь, який він обіцював йому показати? Бо слухаючи тих слів, «свѣт сладкіи въсіа въ сердце моє і тяжкіи онь покровь печали моея за много лѣт облежащa неразумію моєму вънезаапу възятся». Варлаам потверджує, що се, власне, є його тайна і що слід йому хреститися. Йоасаф питає його, що має чинити, щоб доступити хреста? Варлаам викладає йому значення хрещення, до якого треба поперед усього душею прийняти віру, а потім приступати до нього «любовію топлою и никакож[е] о семь замъдляти, бѣдное бо есть замъдлѣніе, зане неявьствъно чаáніе съмертное».

Йоасаф питає його, чого ж нам ждати? Що він називає царством небесним? «И умарѣєми же человѣци ни въ чтож[е] раздрушаєши, или ес[ть] ино́ житіе от суду отходящим?»

Варлаам описує йому царство небесне словами святого письма, говорить про безсмертіє душі, смерть і про відплату за добрі і злі діла по смерті, о повставання чоловіка і страшний суд, по котрім всі діла, і слова, і помисли наші відкриються, «и вся та инаа откръвена будут»: тоді праведники підуть до неба, а грішники на вічну муку (ст. 47—53).

Почувши сю науку, Йоасаф розплакався, «поклаанієм многым душу исплън, слъзами вес быв», запитав Варлаама, що ж його робити, щоб уйти вічної муки а доступити небесної радості. Варлаам радить йому якнайшвидше хреститися: «аще ли по званію не хощеши ню мъдлиши, праведным божіим судом отвръжень будеши; не хотящу ти не въсхощень будеши»; в разі упору в невірі грозить йому страшними муками пекельними, а в разі навернення обіцяє безконечні радощі на землі і в небі (ст. 53—56).

Йоасаф заявляє, що вірить словам Варлаама і готов хреститися, та питає, чи сього вже досить для спасенія, чи треба ще чого іншого. На се Варлаам заявляє, що віра без діл мертва так само, як діла мертві без віри; вичислює цілий ряд гріхів і аналогічний ряд чеснот «яж[е] яко нѣціи степеніе и лѣствици друга друзѣ дръжима и отдруга съплескаємь на небо душу възносят».

Та горе тому, хто по хрещенні верне назад до давніх злих діл. Бо коли через хрещення нечистий дух вийде з чо-

ловіка, «шествует по бездным мѣстомь ища покоя и необрящет; не тръпя же мнозѣ без жилища и без дому», вертає назад до давнього житла і, найшовши там злі діла, «въшедше вьселя[є]тъся въ нь»; тоді буде тому чоловікові ще гірше, ніж перед хрещенням, «ибо [по] крещенію прѣжъних всѣх грѣхов рукописаное водою погрузивь весма тли прѣдас[я]. И проч[е]е стѣна нам ес[ть] и град и оружіе дръжавное на вражіе оплъченіе. Ни по кръщеніи грѣхы творящим имат прощеніа, ни въторыя купели погруженіа». Сей погляд, доволі чудний в очах пізнішого християнства, тайна сповіді сталася одною із підвалин етики, був, здається, вихідною точкою покутницького, аскетичного життя. Тут Варлаам викладає головні правила християнської етики, мішаючи нагірну проповідь та євангельські вказівки з Мойсеєвими десятьма заповідями. Взагалі сей уступ (ст. 59—62) виглядає як збірка євангельских і інших цитат, зложена докупи без пояснень, без внутрішнього зв'язку і без систематичного порядку.

Переляканий строгістю етичних вимог, царевич замічає, що коли се так, то «аще по крещеніи ключит ми ся єдиною или двою сих заповѣдіи не уполучити, убо буду ли и всѣх не поулучаа наслѣдствующих и въсуе будет въсѣ моя надежда?» На те Варлаам викладає йому тайну покути; се «врачебъное былiе покаанiе» не є наша сповідь, бодай Варлаам ні словом не натякає на неї, «ню покаанiемь бо́лезным и слъзами то́плыми бывает очищеніе и простыня грѣхом съгрѣшившим, милостію и милосердіемь и человѣколюбіем бога єдинаго» (ст. 62).

Як ілюстрацію важності покути Варлаам оповідає притчу про блудного сина (ст. 63—64) і притчу євангельську про доброго пастуха (ст. 64) і згадує про гріх ап⟨остола⟩ Петра, що відрікся Ісуса, та опісля «ишед вонь плакася горько и тъплыми слъзами побѣду въздвиже і абіє узрѣв крамольникь сльзы, яко от пламене велика лице опалѣемо отскочи далече и злѣ улютаа» (ст. 64).

Та Йоасаф рад би не потребувати сеї тайни і по хрещенні не попадати в гріх: се Варлаамові дуже любо почути, бо дає йому можність звести розмову на аскетизм. «Прилежанiем,— каже він,— невъзможно» встерегтися гріха, бо «съ огнем живущу къму любо не куритис[я]», а живши серед клопотів і покус життя, хіба ж можна не грішити? Отим-то апостол Іван і святі отці радять цуратися сього світу. Деякі християни задля сього зараз по хрещенні

віддавалися на муки, «приложишя въторое крещеніе пріймати кръвію, ръкьше мученіемь», а інші лишали родичів, дітей, багатства і йшли в пустині, «яко нѣціи бѣгуны шествоваху», ставалися «мученици волею». Одні з них «бес покрова тръпѣвъше жеженіа знойного и студенъство крѣпко и дъждя [и] мятежь вѣтрьныхъ стражуще, овиж[е] куща въдруживъше или въ пещерах и пропастех скрывъшеся пожиша, въсякіа плътскія утѣхы и покоя до коньца отвръгшеся, з[е]лѣе и лѣторасли младых и хлѣба жестокаго уставивъше въ миру пріймахут ядь, єлико да живи будут тъчія, ови бо их чресь день въкушающе, иніи же исъ (замість «ихь») чресь три дьни, иніи же въ недѣлю тъчія пріемляще». Тікають вони в пустиню, щоб люди не бачили їх покути і не хвалили їх; «тѣмь таковіи сугубь правъдаются: тѣло стамлѣюще а мъзды не пріемляще». Інші живуть по монастирях «объще живуще множество много събравъшеся по[д] єдинѣмь наставъником, себе заклавъше и себе отрѣзашя своя воля и рабы куплени волею сътворше[ся], ани златом ни сребром себе не живы творяще, ню Христова ради любвъе себе виноваты творяще, пач[е] рещи живут уже не себе, живет же въ них Христос єгож[е] послѣдоваша» (ст. 64—69). Основу до такого життя поклав один, «єже и (замість «от») нас ликіискы мнихом глаголется, Антоній имя єму» (ст. 69). Таких мужів, каже Варлаам, і ми наслідуємо, тікаючи від покус сього світу. Тут він оповідає Йоасафові знамениту притчу про однорога: И бо таковаго благаго и человѣколюбиваго бога врѣдоумно себе удалиша, весма никакож[е] о будущих приемляще разума, и бо на плътское насыщеніе безпрестани шествующе, душевную ж[е] пищу оставивъше, гладом томитис[я] и тъмами злаа страд[а]ти бес числа, подобъни сут мужу бѣгающу от лица бѣсующас[я] инорогу. Яко не тръпящу глас[а] рутію єго страшнаго, ню крѣпъко єго отбѣгь не будет єму ядь. Такущу ж[е] єму руцѣ простръ за дрѣво твръдо яться[1]. Дръжащу же ся єму

[1] В сьому місці наш текст має невеличкий пропуск, що усе дальше оповідання робить незрозумілим. В грецькім тексті сеї притчі читаємо: „ὃς μὴ φέρων τὸν ἦχον τῆς αὐτοῦ βοῆς καὶ τῶν φοβερῶν αὐτοῦ μηχημάτων, ἀλλ' ἰσχυρῶς φεύγων τοῦ μὴ γενέσθαι τούτου κατάβρωμα, ἐν τῷ τρέχειν αὐτὸν ὀξέως μεγάλῳ τινὶ περιπέπτωκε βόθρῳ. ἐν δὲ τῷ ἐμπίπτειν αὐτῷ, τὰς χεῖρας ἐκτείνας καὶ φυτοῦ τινὸς ῥιζάμενος κραταιῶς; τοῦτο κατέσχε, καὶ ἐπὶ βάσεως τινὸς τοὺς πόδας στηρίξας, ἔδοξεν ἐν εἰρήνῃ λοιπὸν εἶναι καὶ ἀσφαλείᾳ.“ Се значить: «Сей, не можучи знести гуку його голосу і страшного його реву, кріпко тікаючи, щоб не статися його стравою,

крѣпъко, яко на степени нозѣ утвръдивъ мняше ж[е] уже мирь є[сть] и тврѣдыни и узрѣвъ же убо видѣ двѣ мыши, єдину бѣлу а другуя чрьну гризущи беспрестани корень дрѣва, идеже бѣ дръжася и єльмаж[е] приближающися да погрызета дрѣво. Възрѣвь въ глубину рова и зміа видѣ страшъна образомь и огнемь дышаща, и горько възирати, устыж[е] страшъно зѣвающу и пожрѣти єго хотяще. Възрѣв же онь абіє на степень, идеже нозѣ єго утвръжденьнѣ бѣста, видѣ 4 главы аспидовы и стѣны исходяща, идеж[е] бѣ утвръдилъся. И възрѣв очима видѣ из вѣти дрѣва мало меду. Оставивь убо расматряти о одръжащих єго напастіи, яко вънѣ уду, бо инорогь злѣ бѣсуяся искааше єго на адь, долѣ ж[е] злыи зміи зіяя да пожрет єго, дрѣво ж[е] о нем же яться, уже пастися хотяще, нозѣ ж[е] на степени на скокольземіє (sic!) и не тврьдо стоящи,— толикы убо и таковых злых забыв тоща себе на сладос[ть] горькаго оного меду. Се подобьни сут въ прелъсти живущей сего живота сътворивъшим. Сію истинъну нынѣ изглаголя ти. Ибо инорогь образь єст[ть] сьмрти, гоня вьину послѣдствуєт яти Адамля рода. Ровь ж[е] вес мирь є[сть] исплъни всѣх сьмрътоносных сьмертіи. Дрѣво ж[е] беспрестани от двою мышію грызомо их же сътворихомь пут є[сть], яко живъшу къемуждо ядомы[и] и гыбляй час ради дневных и усѣкъновеніе коренъноє приближаєтся. Четыри ж[е] аспиды єже прегрѣшеных стухіи съставноє человечьскоє тѣло, ими ж[е] бесчиньствующим и мятущемъся тѣлесныи раздрушаєтся съставь. Къ сим огнъныи онь и немилостивыи зміи страшъноє изьобразуєт адово чрѣво зивающе пріяти иж[е] сущих красоть пач[е] будущих благь изволиша. Медовънаа ж[е] капля сладос[ть] прѣвабляєт сего мира сладкых, им же он прельщает злѣ своя другы и не оставляєт єя прележаніа творити о спасеніи своєм» (стор. 70—72).

Ся притча дуже сподобалася Йоасафові, і він просив Варлаама, щоби подібними образами вияснив йому ще ліпше, «каковоє же о нас житіє и къ другом єго дружба?» На се Варлаам оповідає отсю притчу про трьох приятелів:

серед швидкого бігу перед ним упав у якусь велику яму. Та падаючи, він, простягши руки і вхопившися за якесь деревце, ціпко задержався за нього, а впершися ногами о якусь підставу, думав, що вже є спокійний і безпечний. (Гл<яди>: Fr. Wilh. Val. Schmidt, рецензія на Денлопову „The history of Fictions", поміщена в „Jahrbücher der Literatur", XXVI Bd., Wien, 1824, стор. 30—31; грецький текст наведений з рукопису віденської надвірної бібліотеки — Cod. graec., n. 22, c. 54.

«Подобъни су[т] възлюбъшеи сего мира красоту и сладости єго насыщъшеся, пач[е] будущих благъ мимотекущаа и немощнаа изволиша, человеку три другы имящу. Въ них же бо двою съ любовію чътяше и зѣло любовію даж[е] и до съмерти єя ради подвизаяся и єя же рады бѣды тръпя глаголааше, на тр[ет]ієм же много небреженіє имяше, ньи чьсти сподоби єго ни любъве, якож[е] достоаше, мало нѣкоє и[ли] ничтож[е] рещи нань твореше друга богу. Въ єдинь от дьніи пріидоша къ нему старѣйшіи нѣціи и грозници воини, тъщащеся скоростію великою сего вести къ царю, слово да да[сть] имъ же єс[ть] длъжен тъмою таланъть. Уныну ж[е] єму бывъшу искааше помощъника, да заступит єго къ страшъному цареву отвѣту. Тек же убо къ пръвому всѣх искрънему другу, глагола: съвѣдаєши ли, о друже, яко войну полагах душу тебе ради. Нынѣж[е] трѣбую помощи дьнесь одръжащаа мя ради бѣды и нужа. Како убо исповѣх, заступиши ли мя и каа ми будет надежда, о друже възлюбленъне? Отвѣщав убо он, глагола: нѣсмь тебе друг, человече, ни съвѣдаю, кто ты єси. Ины бо имам три другы съ ними веселитис[я] и другіа на (?) и прочее сътворити. Се дам ти сукляници двѣ, да имаши я на пути; не будет никоєя ж[е] плъзы иноряж[е] ни какоа же почаи от мене надежда. Сіа услышавь он и недоумѣя ся о отвѣтѣ сем и єяж[е] помощи надѣашес[я] от него. И тече къ другому и глагола къ нему: помъниши ли, о друже, колико пріят от мене чести добрых и учиненіи.

Дьнесь въ печал[ь] въпадыи и въ напас[ть] великую, трѣбуя поспѣшителя. Како убо, можеши ли съ мною потрудитися о сих разумѣю? Другь же отвѣща: не праздную дьнесь с тобою потрудитис[я], въ печали бо і азь и въ напасти въпад, въ скръби єсмь. Обач[е] мало с тобою поиду, аще и на плъзу ти не буду и скоро обърящус[я] от тебе своими пекіися. Тъщамаж[е] рукама възъвративъся оттуду человек тъ о всѣх недоумѣвая, рыдая себе суетънѣи надежди неразумных своих другь и непомыслныя страды своея, их же онѣх ради притръпѣ. Таче иде къ третіему своєму другу, єму ж[е] никогда же угоди ни обещъника своєму вес[е]лію никогда же сътвори ни зва, и глагола къ нему осрамленным лицем и долу зря: не имам усть разве[р]сти к тебѣ съвѣдый истинъно, як[о] помъниши мене никогда же добро сътворъшу ти. Аще и дружбу приложих к тебѣ. Ню зане напас[ть] ять мя лютаа, никакож[е] весма обрѣтох от друг моих надежда

спасенію моєму, приидох к тебѣ помоляся, аще ти възможно єс[ть] малу нѣкуя помощь да подаси ми. Не отрѣцайся, не помня моєго неразуміа. Онь же реч[е] тихом лицем и съ радостію: подоба єс[ть] друга своєго искрьняго, глаголя тя суща, и малоє помня добродѣаніе твоє съ прилажаніемь дьнесь въздаваю ти, и азь умоля тебе ради царя. Не бойся убо ни устрашаися! Азь преж[е] тебе доиду къ царю и не прѣдам тебе въ руцѣ враг твоих. Дрьзаи, възлюбленьне друже, и не буди въ скрьби и печали. Тогда умоливьсѣ (може бути, «умиливься») он глаголаше съ слъзами: Увы мьнѣ, како преж[е] поплачус[я] о любъви же на непамятивою[1] дружбу оною и лъживую или врѣдумия своєго поплачу и недоумѣваніа єже къ искрьнему своєму и истинъному показах другу» (стор. 72—75).

Царевич просить Варлаама, щоб вияснив йому сю притчу. Сей мовить: перший приятель — се багатство і бажання золота. Задля нього чоловік багато терпить і побивається, та коли приходить йому кінець, не візьме його з собою. Другий приятель — се жінка, діти «и проча уживы и свойти», котрих любимо та котрі по смерті щонайбільше проводять нас до гробу та відси вертаються назад до своїх земних клопотів. Тільки третій приятель, на котрого ми в житті найменше звертали уваги,— се віра, надія, любов, милостиня, чоловіколюбство і інші чесноти,— ідуть з нами на той світ до бога і боронять душу «от врагь наших... и злых бѣсов на аерѣ подвижающемъся яти и горко ищущим» (стор. 75—76). Йоасаф подякував Варлаамові за сю премудру притчу і попросив його, щоб йому ще подібним способом пояснив світове життя, «како убо кто съ миром и съ тврьдынею сего проидет»?

Варлаам в відповіді на се оповідає йому таку притчу: «Град великіи нѣкіи слышах, єгож[е] граждане обычаи так[о] имѣаху от дрѣвних въспріймати чюжа нѣкоєго мужа ни разумѣюща о законѣ град[а] того ни обычаи их весма свѣдуща, и сего царя поставляху у себе, и вся влас[ть] пріемшу єму и своя воля невъзбранимо дръжа, дондеж[е] сконъчася єдино лѣт[о], таче вънезаапу въ тыя дьни и сущу єму обило безъпрестани, мнящу ж[е] єму въ царствѣ в'вѣкы пребывати, и въсташа нань и царьскую одежду сънемъше съ него, нага поругаша по всему граду, и на онѣм шествованіе послаша єго далеч[е] въ великіи нѣкіи островь пус-

[1] В тексті хибно: «не на памятивою».

тыи, въ нем же ни пища имѣя ни одежа[1] или возвращеніа ктому. Послѣдствующу ж[е] обычаа града того поставлен быс[ть] нѣкы[й] муж въ царствіе тоєже разума много имы [и] промышленіа въ себѣ. Да також[е] не въсхыщень будет, єже вънезаапу бывъшу єму обилію, и иж[е] прѣже єго царствовавъшіим изгнанном, въ печ[а]ли имяше душу, подвиже нѣкако убо о себѣ добрѣ исправит. Увидѣ нѣкым премудрым свѣтильником[2] и дрогым[3] добрым обычаи града тог[о] и якъли любо въ том же островѣ быти єму. Отвръз сокровища своя, их же и єще въ области имяше и невъзбранъно требованіе, и възем злато и сребро и камык честных и веліих множ[е]ство, и вѣрным своим рабом послану быти. Сконъчавъшу ж[е]ся, реч[е], иному лѣт[у] въставъше граж[д]ане яко и пръваго царя нага на озѣмьствованіе послаша. Прочіи убо неразумніи цари въ злѣ и въ гладѣ прѣбываваху, съ же богатства оного прѣже послављи въ обиліи вьину живяше и пищу неизьидому имяше, изъбывь убо невѣрных гражан онѣх злых, хваляше добраго свѣта друга своєго» (стор. 77—78). Сей город — то світ, горожан — то «бѣсы миродръжца тъмы вѣка сего», що в житті спокушують нас усякими солодощами, а по смерті «нагы нас поємъше и гръціи граждане тъмы съводят въ земля тъмы вѣчныя». А той мудрий дорадник, що напутив одного царя,— се я, що наводжу людей на спасенну дорогу. Бо я, мовить Варлаам, пізнав порожнечу сього життя; «якож[е] голубь бѣгаєть нынѣ же бо на се дрѣво, пакыж[е] на ино, или абіє въ пропастєх камяных, и вся кокъти ...ноє[4] въпадает, и никдеж[е] обрѣтаєть прибѣжища тврьда, и въ бурѣ и въ страдѣ стражет вьину»,— так і чоловік в сьому житті. Одинока «премудрос[ть] съвръшеная жизнь єс[ть] бе[зъ] скрьбы и безь напасти, и путь истиныи ни пропас[ть] єсть, ни высота, ни кътиніе же ни влъчци, ну все равъно» (стор. 79),— як бачимо, ідеал далеко більше квієтистично-орієнтальний, буддійський, ніж християнський.

На приманливий малюнок того щастя, яке дає аскетичне життя в пустині, Йоасаф відповідає питанням: чому ж так мало людей хапається до сього щастя? На се відповідає Варлаам, що, противно, багато хапаються, та не ба-

[1] В рукописі хибно: «надежа».
[2] Хибно зам<ість> «съвѣтником».
[3] Хибно зам<ість> «другом».
[4] Мабуть, щось пропущено; має бути тут таке: «И все въ кокти орлыныя въпадаєть».

гато доходять задля слабості тіла і духу. Та се, зрештою, не є ніяка уйма для ідеалу аскетичного; він подібний до сонця: «якож[е] бо солнце на свѣт въсіаѣть, въсѣм без зависти луча испущаѣть, етери ж[е] помьжаривъше очи видѣти свѣтлости не хотят, не виновато сего ради солнце, или прочіим невидимо, [н]и єще ж[е] и слава свѣтлости єго онѣх ради безуміа уничижится. Ну они сами свѣта єго лишивъшеся яко слѣпіи ищут стѣны, въ многіа бо ровы въпадут и каменієм і тръніємь изъбодут и лица своя, солнце же въ свѣтлости своєй стоа просвѣщаєт непокровенъным лицем и свѣтлости єго зряща» (стор. 81—82).

— Значить,— питав далі царевич,— є ще й інші, що голосять таке, як ти, чи тільки ти один?

— В нашім краї,— відмовив Варлаам,— не знаю ані одного такого, бо твій батько їх повигонював і позамучував. Та в усіх інших краях ся наука явно голоситься.

— Значить, мій батько не знає сеї науки?

— Певно, що не знає, хоча й навмисно «затъка волею чювъствіа благых не пріимати».

— Рад би я вияснити се все батькові! — мовив Йоасаф.

— Га,— каже Варлаам,— що не можливе людям, те можливе богу. Хто знає, може, власне ти навернеш свого батька «и образо[м] дивым родител[ь] будеши своєму родителю? Слышах бо нѣкоєго царя бывъшу добрѣ зѣло смотряща своєго царства, кроток же и милостив под ним сущім людем, ну сим єдинѣм блазнь имѣя: идолъскою лъстію одръжим бяаше. Имѣаше ж[е] нѣкоєго свѣтильника блага и въсѣкым къ богу украшена благочестиєм и прочею премудростію. Печалуюся о прѣлъщаніи царствѣ и хотя єго о нем обличити, удръжашетъся бояся, да не злъ исходатаи себе же и дружинѣ своєи будет и бываємую от него многым плъзу погубит. Обач[е] же искааше времене доброугодна, да привлечет єго на благочестіє. И въ єдинь от дьни царь реч[е] къ нему: пріиди, да поидевѣ по граду, єда что на плъзу узрѣвѣ. Ходящема ж[е] има по граду видѣста свѣтлу зарю от оконъца въсіавъшу и тому оконъцу очи приложивъши узрѣста под землею мѣсто яко врът[е]пь, жилище, въ нем же сѣдяще муж въ послѣдньи нищетѣ живы[и] и худыми ризами облечень. Пред ним же стоаше жена єго вино подающи єму. Муж же єя чашу пріем, она ж[е] сладкую пѣс[нь] пояше вес[е]ліє єму творящи и плящуще и мужа похвалами хвалѣаше. Окръст же царя сущіи на веліи час сію видѣвъше служащу чюдишас[я], яко въ та-

ковои тяжкои нищетѣ сущема, яко и дому не имящема ни ризы, въ таковом вес[е]ліи пребывати. И глагола царь къ пръвосъвѣтънику своєму: оле чюдо, друже, яко мнѣ и тебѣ никогдаж[е] наше житіє тако изволи въ таковои славѣ и пищи сіающема, яко худое се и окаанъное житіє таковых неразумъных насладит и вес[е]лить, тихимь и весель, остръ съ и ненавидимыя жизни являєтся. Удобныи ж[е] час пріемь пръвосъвѣтник глагола: тебѣ, царю, како таковых являєтся житіе? Рече ж[е] царь: въсѣх къгда видѣх и слѣпы и тяжкы, насмисанъже и безнавънь. Глагола убо къ нему пръвосъвѣтъникъ: тако убо добрѣ разумѣи царю, и больма ес[ть] злѣише мнимо наше житіе, учителє видящіим вѣчную оного житіа славу въсѣх убо превосходящихь благь. А иже домове блъщащіи ся златом и свѣтла одежда и прочаа пища житіа сего паздѣріа же и омраченіа сут очима на украшеніе видѣвъшим неизвѣщанных доброт сущіих на небесѣх, нерукотвореных храмовь, боготьканъныя одежда и нетлѣнъных вѣнец, их же уготова въсѣх съдѣтель господь любящіим єго. Имже образом неразумно сіи въмѣнишас[я], паче же мы больма въ мирѣ сем прѣльщаєми єсмы, и сими насыщающеся лъжнѣи съи славѣ и неразумнѣи пищи, рыданію єсмы дос[то]ини и сльзам пред очима въкусившим сладости онѣх благых» (стор. 83—84). Почувши се, цар розпитує про се вічне і щасливе життя і навертається на правдиву віру. Безпосередньо по тій притчі йде друга. Дівчина, дочка вбогого чоловіка, сиділа перед своєю хатою, працюючи, і співала та хвалила бога. Надійшов парубок і питає її, за що вона, така бідна, дякує богові? Дівчина відповідає: «Не разумѣеши ли, яко быліе малоє от великаго недуга избавляєть человека? Тако подобаєт и от малых благодарьствити бога, великых бо ходатаи бываєт».

Парубок вдався з нею в розмову, здивувався її розумові і, покликавши її батька, попросив його, щоб дав йому свою дочку за жінку.

— Не подоба тобі, багацькому синові, брати дочку бідаря,— мовив батько.

— Ні,— відповідає парубок,— власне, у мене була суджена багацька дочка, та, пізнавши її, я отсе вдався навтіки. А твою дочку я полюбив за її розум і побожність.

— Не можу дати її тобі в дім твого батька,— мовить старець,— «и от моих ядрь разлучити, єдиночада ми ес[ть]».

— То я лишуся у вас, буду жити вашим життям,— мовить парубок.

І зараз скинув із себе багату одіж і перебрався в жебрацьку. Випробувавши його всяким способом і бачачи, що він твердо стоїть при своїм, старець узяв його за руку, «въведе его въ своя скотъница и показа ему богатство много лежаще и стяжаніа бесчисльна, єлико ж[е] никогда же видѣ юношу, и глагола къ нему: чадо, сія ти въся азъ даю дьнесь, зане моєго богатства изволи быти. Єго ж[е] наслѣдіє възем он юноша въсѣх прѣвъзыиде славных и богатых сущих на земли» (стор. 86—88).

Йоасаф відразу розуміє значення сеї притчі, а Варлаам просить бога, щоби дав і йому таку твердість і постійність, як тому парубкові.

Йоасаф дивується, як багато треба праці, щоби дійти до мудрості, і питає Варлаама, скільки йому літ.

— Від роду мені звиш 70 літ,— відмовляє Варлаам,— але життя мого тільки 45 літ; прочі літа, проведені «въ пустоши мира сего», я не вважаю життям.

— Справді, дивні ваші діла і «прѣвъсходима сут земленъному роду»,— мовить Йоасаф.— Та скажи мені, чим же ви жиєте в пустині і в що зодягаєтесь?

Варлаам відповідає, що аскети живуть пустинним зіллям; «аще ли и когда окресть сущих вѣрьных брат хлѣба принесет благословеніа ради,яко прѣлежаніємь посланьно пріймем се, одежда же от ру[би]щь власянъных и милотех овъчих обетшавъших и чясто съшиваных»; носимо її зимою і літом, не перемінюючи, поки сама не обпаде. «Тако бо студенством и зноиною бѣдою страждемь и будущих неистлѣнъных одеж чающе».

— А відки ж ти взяв сю одежу, що на тобі? — питає Йоасаф.

— Для сеї подорожі я позичив її від одного вірного брата, бо не випадало мені йти до тебе в своїй звичайній одежі. «Якож[е] нѣкто имѣя възлюбленнаго своєго ужика плѣнена во ину страну, и сего хотя извести, съвргъ свою одежду и тоя страны образь възем одежду, въ страны тыя доиде и многыми образы своєго ужика от муч[и]тельства свободит, тацѣм же образом і азь тебе помянув, облѣкохся въ сіи образь и пріидох сѣмя божествнаг[о] проповѣданіа къ твоєму въсѣати [сердцу] и от работы избавити тя злаго миродръжителя». Ся притча основана, мабуть, на оповіданні про святого Івана-евангеліста, переданому старими

отцями церкви, як він вирятував одного молодця з-поміж розбійників[1].

Тоді Варлаам скинув купецьку одіж, «и чюдо явися страшьно Іосаафу царю: бѣ бо въсѣ плът его пощеніемь стомлена и почрънѣвъши кожи его солнечным жеженіемь и пламенем, и опятам костем его, яко нѣкто кожу каку любо распнет изъостренными тръсми, власяныи ж[е] рубь раздрань и влъми острь, прѣпоăсан же от чрѣсль даж[е] и до колѣну. Подобно ж[е] манътицу нося на раму» (стор. 92—93). Така поява і в такім костюмі порушує царевича до сліз. Він просить Варлаама, щоб узяв його з собою. Та Варлаам знов відповідає йому притчею: «Млад[е]нець срьніи питааше нѣкто от богатых. Възрастьшу же ему пустыню желаăше видѣти, родным обычаем влѣком. Ишедши единою, обрѣте стадо срьно, пасомо о себѣ и дръжащися их прѣбываăше въ пажитех слъных, вечер же обращашеся въ дом идеж[е] бѣ въспитана. Купно ж[е] пакы на утріа исходящи непризираніем служащих о неи, нь съ дикими въ стадѣ прѣбывающи. Стаду ж[е] далече пришедша (sic!) послѣдоваше и та съ ними. Богатаго ж[е] слугы се очютивъше въсѣдавъше на конѣ, погнаша въ слѣд их, свою убо уловивъше, възъвратишус[я], оттолѣ не ишьствовати еи прочее сътвориша. Прочее же стадо овы избиша, другія ж[е] разъгнаша злѣ уязвивъша» (стор. 93—94). Боюся, мовить далі Варлаам, щоб таке саме не було і з нами. Ліпше буде тобі тепер хреститися і лишитися дома, а коли прийде час, ти прибудеш до мене і проживемо разом до кінця життя.

Йоасаф, хоч з плачем, пристає на те і хоче дати Варлаамові дещо дарунків на дорогу і підмогу для інших аскетів, та Варлаам відкидає сю готовість, запитуючи його: «како ес[ть] тебе убогу богату милостыню дати?» Найменший з моїх друзів несказано багатший від тебе. Та при божій помочі, каже він, і ти здобудеш се багатство. Такими науками Варлаам підготовив царевича до хрещення і, пробуваючи у нього чимало днів, викладав йому євангеліє, і всю біблію, і всі науки церковні (94—96). Дуже інтересний є символ віри, який Варлаам передає Йоасафові

---

[1] Сю легенду оповідає історик церкви Евзебій*, подаючи, що бере її з книжки Климента Александрійського, Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος. Eusebii Pamphili, Ecclesiastica historia, libri decem, ed. Parisiis, MDCLXXYII, Lib. II, cap. XXIII, pag. 73—75.

(стор. 96—99), в догматичній основі згідний з тим, який уживаємо нині, та зовсім відмінний щодо стилізації; ми не вдаємося в його розбір, а тільки зазначуємо його існування на тім місці осібного старохристиянського документа, вплетеного в наше оповідання.

Після сього Варлаам охрестив царевича «въ купели воднѣи въ оградѣ єго», потім запричащав його і виголосив до нього довгу промову, напоминаючи: «буди воиник, гони правду, благочестіє, вѣру и любовь». Викладаючи важність молитви, просить його: «прѣпояши чрѣсла своєго разума», стережися гріха, бо ж «въсяка плът — трава и въсяка слава человечьскаа яко цвѣт страшъныи: усоше трава и цвѣт єя отпаде», а слово боже — вічне (стор. 100—102).

Слуги царевича, бачачи ті часті гостини Варлаама у свого пана, дивувалися дуже, а найстарший між ними, на ім'я Зардан, прямо висказав царевичеві своє підозріння, чи той старець не є християнин, «бо в такім разі я,— мовить Зардан,— підпав би карі смерті за те, що допустив його до тебе». Царевич радить йому, щоби сховався за завісою і сам послухав наук Варлаамових. Зардан згоджується на се і за заслоною вислухує довгу Варлаамову проповідь.

— Ну, що, чув? — мовить царевич до Зардана по відході Варлаама.— Такі новітні науки хоче той чоловік вщепити в моє серце!

Та Зардан зрозумів відразу, що царевич усім серцем прихилився до нової науки і заявляє йому, що коли може прийняти се «жестокоє и болезноє» навчання — його воля. «Аз же что сътворя на таковую жесто[ко]сть ни очима могу възрѣти ми?» (ст. 106—107). Особливо лякає його гнів царя, котрий власне під його опіку здав свого сина. Царевич радить йому не повідати до часу про се цареві, та се не помогло: «Мняше яко на воду сѣавь,— додає автор,— въ душу бо неразумнаго нѣ вънiидет премудрость» (ст. 107).

Та ось Варлаамові прийшов час вертати на пустиню. Царевич не зупиняв його, боячися, щоби Зардан не доніс про нього цареві, а той щоби не звелів узяти його на муки. Та перед відходом випросив собі у Варлаама його пустинну волосяницю і не втішився «пач[е]·въсея багряниця царскія». Попрощавшися чутливими промовами, серед сліз та молитов вони розсталися, і Варлаам пішов, радуючися та

дякуючи богу, а Йоасаф почав молитися з псалтирі (ст. 107—114).

Тим часом Зардан, не знаючи, що йому робити, прикинувся недужим. Цар зараз вислав іншого слугу замість нього до царевича, а до Зардана вислав свого ліпшого лікаря. Та сей, оглянувши його, заявив цареві, що ніякої хороби у нього нема, а тільки якийсь смуток присів його душу. Тоді цар каже заповісти Зарданові, що завтра прийде сам до нього, щоби побачити його недугу. Почувши се, Зардан не дожидається царського приходу, але сам іде до царя і признається, що не припильнував царевича, «злыи бо человек и отравьник пришед бесѣдова къ нему о вѣрѣ христіаньстѣи» (ст. 117). І він оповів усе, що знав про Варлаама, а про нього, додає автор, цар чував уже перед тим як про знаменитого аскета.

Цар остовпів, далі спалахнув гнівом і велів покликати свого першого міністра Арахію та розповів йому пригоду. Арахія додає йому відваги. Поперед усього треба зловити Варлаама і чи то намовою, чи муками спонукати його, щоби заявив Йоасафові, що все те, чому він його вчив, була брехня. А коли Варлаама не зловлять, то він, Арахія, знає іншого пустинника, Нахора, так подібного до Варлаама, що й не розпізнати; сього можна буде видати за зловленого Варлаама: Арахія вперед умовиться з ним, його поставлять ніби від імені християн на прилюдну диспуту, його побідять, а тоді й царевич, певно, бачачи, як його учителя присоромили, вернеться до віри батьків (117—119).

Цар пристав на сю раду і розіслав по всіх шляхах шукати Варлаама і навіть сам поїхав; шість день шукали, та дарма, тільки в пустинях і вертепах віднайшли ще 17 християн і привели їх перед царя.

—Де є Варлаам? — запитав їх цар, та вони не тільки не видали Варлаама, але почали ганьбити царя. Сей казав повтинати їм язики, повидовбувати очі, поврубувати руки і ноги і так замучити їх до смерті. Тоді Арахія ніччю подався на пустиню шукати Нахора, що там жив «влъшебънѣи хитрости прилежа» (стор. 120). Арахія виложив йому свій план, Нахор пристав, і другого дня Арахія з погонею найшов його в лісі, нібито Варлаама. Коли його запитано, хто він і якої віри, відповів, що він християнин і зветься Варлаам. Врадуваний буцімто Арахія привів його до царя. Цар запитав його, чи він Варлаам, а Нахор відповів: «Так, царю, і ти повинен мене лякувати, бо я навчив твого

сина правдивій вірі».—«За се слід би тебе відразу вбити,— люто відмовив цар,— та я покажуся милостивим і завдам тобі пробу: коли зробиш те, що тобі скажу, то я тебе помилую, а коли ні, то згинеш у лютих муках».

І за сим словом цар віддав його Арахії і казав добре пильнувати, а сам другого дня поїхав до свого сина. Та вже перед його приїздом до Йоасафа дійшла відомість, що Варлаама зловлено, і він почав плакати та просити бога на поміч. І отсе в сні бог відкрив йому всю правду і додав сили та сміливості, так що Йоасаф, пробудившися, був у великій радості, і таким застав його батько. Він увійшов у синові покої понурий, мовби гнівний, і почав докоряти Йоасафові, як се він, забуваючи його любов, покидає віру свого батька і, за намовою якогось пройдисвіта, хапається служити чужому богу. «Та ні! Ти послухай свого батька, віддай жертву нашим «тихим» богам, «миль ся им творя», а вони простять тобі твою провину» (стор. 121—125).

Тоді Йоасаф, бачачи, що годі вже йому таїтися, признався сміло, що він християнин і в високолетних словах виложив батькові свої погляди на головні основи сеї віри, кинув докір батькові, що він замість такої високої та чистої віри «безразуміа исплнъ и безуміа, их же рад[и] вес прѣльстися бѣсовскою льстію и немощію», і заявив, що сам він глибоко зненавидів ті брехні, всім серцем пристав до живого бога і хоче йому служити до кінця життя. Одно тільки турбувало його досі, що його батько не йде тою ж дорогою, що й він, і готов піти в вічну пропасть як «бѣгунь от правыя вѣры и злому злобію слуга». «Я сам,— мовить він,— за Христову віру «аще и многажды подобает ми умрѣти, умру», а ти, батьку, замість надарма навертати мене на злу дорогу, пристань і сам до Христа, і тоді оба разом будемо його дітьми; коли ж ні, то я «твоєго отвръгуся отечьства и не нареку ти ся сынь» (стор. 125—127).

Почувши се, цар розлютився, «и горько зубы скрежетааше подобяся бѣсующему», і почав грозити йому тяжкими карами, як бунтівникові. Йоасаф відповів йому, що дивується, як се батько гнівається за те, що син його найшов добро. Се, очевидно, не батько, а ворог, що завидує його щастю і силою бажає вперти його в пропасть. Отим-то я «отступля убо от тебе, яко кто бѣгает от зміа», а коли хочеш мене мучити, то знай, що не діб'єшся нічого, як тільки того, що, замість батьком, станешся мучителем і вбийцею. Краще ти сам покинь своє завзяття, покинь славу і дос-

татки сього світу, що «врѣменъно наслаждают чювъствіа неразумных, послѣдиж[е] гръчає злъчи творят изъдрыганіа».

Далі він малює пекельні страхіття, вищість життя в небі над тим, що тут, на землі, і кінчить гарячим покликом до батька, щоби пристав до Христа (стор. 128—130).

Довго ще розмовляв отак цар зі своїм сином, та далі поміркував, що, говорячи, не переконує сина, а тільки сам впадає що раз то в більшу злість; він устав і крикнув: «Волів би ти був не родитися, ніж ось так відступити від батьківської любові і науки». І, загрозивши йому, що коли не буде батькові послушний і богам покірний, «прежс[е] многым и различным предамь тя мукамь и злою съмртію умръши»,— цар вийшов геть, а Йоасаф припав на молитву, що тут же й наведена дослівно (стор. 132—133) як гарний образчик молитви тих старохристиянських вірних, що готовилися на мучеництво (стор. 131—133).

Тим часом цар радився з Арахією, що йому далі робити. Прирадили: коли не помагають погрози, попробувати ласкавого слова. От цар і прийшов другого дня, ласкаво привітав сина і лагідними словами почав намовляти його, щоби приніс жертву богам і лишився при батьковій вірі. Промова його сердечна, переконує, сильно зворушує чуття і належить до найкращих риторичних творів в тім роді (стор. 134—135). Та Йоасаф «отча избыточнословия и неразумную млъбу слышавь и разумѣвъ бѣдънаго змія козни, яко одесную єго ногу уготова сѣть приклонити благообразную душу єго художс[е]ствуя», згадав слова Ісусові: «Не пріидох мира въложи[ти], но мѣч, пріидох разъсѣщи сына съ отцемь своимь и дъщерь съ матерію» і інші подібні накази з письма святого, відповів батькові таким робом, що хоча любов до батька — діло добре і праведне, та любов до бога ще вища й святіша, а тому хто нас розлучає з богом, належиться не любов, а ненависть. Цар може його мучити і вбити — від Христа він не відступить. І далі він словами отців церкви, головно Єфрема Сіріна, малює картину страшного суду, муку грішників і радість праведних (стор. 134—139).

Тоді цар, бачачи, що розмови з сином ні до чого не доводять, заявляє йому, що той Варлаам, що його так одурив, находиться в його руках, і отсе цар задумав зібрати мудрих своєї віри і проти них поставити Варлаама з галілеянами, а котрі котрих переконають, тих віру всі повинні

будуть приймити. І справді, він скликав християн і поганських жерців, мудрих халдейців, «и отравъникы и влъхвы въся съзва», щоби перемогли християн. Зійшлося поганців дуже багато, а з християнського боку став тільки один Нахор, що його видавали за Варлаама, бо більше християн у краю не було. Цар засів на престолі і велів синові сісти коло себе, та сей сів на землі. Тоді привели з темниці Нахора, і цар обернувся до своїх мудреців і приказав їм побороти в диспуті Варлаама, бо коли сього не вчинять і дадуть себе побороти, то помруть ганебною смертю. Потім встав Йоасаф і, обертаючися до Нахора, сказав йому, що отсе прийшла йому пора дати доказ, що наука його була правдива. Коли ти тепер побідиш і переконаєш усіх отсих, що вони блудять і не знають правди, то я держатися буду тої науки до кінця життя. Коли ж ти даси себе побідити чи то навмисно, чи направду, то я страшно помщуся на тобі за свій сором: «сердце твое и языкь твои изем псом на ядь сия съ прочим тѣлом твоим дам, да устрашатся въси тобою не прельщати сыны царевы».

Почувши се, Нахор дуже злякався, бо побачив, що сам зловився у власну сіть, і, роздумавши добре, зважився на те, щоби щиро стати по боці царевича і його вірі добути побіду, ставшися похожим на того старозавітного Варлаама, що, висланий царем Валааком прокляти жидів, замість сього благословив їх (стор. 139—142).

Починається диспут, і в ньому Нахор, прирівняний тут до Валаамового осла, виголошує знамениту промову в обороні християнства (стор. 143—149), на яку поганські жерці не могли відповісти ані слова. Ся промова знаменита не тільки своїм змістом, але також і тим, що в ній в останніх часах відкрито один із дуже давніх пам'ятників християнської апологетики, про що у нас буде мова далі.

Дуже розлютився цар, та не менше втішився Йоасаф, бачачи такий вихід диспути. Поганські жерці, бачачи гнів царський, почали було ще змагатися з Нахором, та сей кождою своєю відповіддю ще дужче побивав їх. Так тяглося се до вечора. Цар велів перервати сперечку до завтра. Тоді Йоасаф попросив батька, щоби дав йому його вчителя на сю ніч, щоб оба спільно могли порадитися про те, що і як завтра говорити; він може те саме зробити зі своїми мудрецями. Інакше можна боятися, що оборонця його віри будуть мучити в тюрмі, щоби завтра говорив інакше, а се прецінь було би ділом, не гідним царської справедливості.

Цар вволив волю свого сина і віддав йому на сю ніч Нахора (стор. 149—150).

Опинившися сам на сам з Нахором, Йоасаф відкрив йому, що він знає, кого має перед собою: не Варлаама, а Нахора, «звіздословесника»; зробив йому докір, що дав себе вжити на таку негідну штуку і видав себе за Варлаама, та проте похвалив його за те, що допоміг до побіди правди. В відплату за се Йоасаф бажає йому, щоб і сам навернувся на ту правдиву дорогу, що її знає і так гарно боронив, та сам, видно, з упору і злої волі на неї не пішов. Зворушений Нахор признає, що дійсно знає про правдивого бога, про будущий суд і про святе письмо, та диявол засліплював досі його очі; але віднині він провидів і готовий піти на дорогу покути. Дуже врадуваний тим, Йоасаф зачав укріпляти його в тім намірі, приводячи євангельську притчу про робітників, що то один став на роботу о першій, другий о третій, інший о шостій, а ще інший об одинадцятій годині, а господар заплатив їм усім однаково. Своєю промовою він так розворушив Нахора, що той постановив зараз же йти в пустиню каятися з своїх давніх гріхів. Царевич попрощав його, і Нахор «яко єлень скочи въ далную пустыню», де найшов якогось монаха, що по якімось часі охрестив його (стор. 151—154).

На другий день цар Авенір, не найшовши Нахора, розгнівався на своїх мудреців і жерців, «укором злым и досаженіем похули я, другым же жилами раны многы възложив и сажами лица их очрънив, изъгна я от лица своєго», а сам почав лютитися на неміч своїх богів. Та ще не захотів вірити в Христа, але жерців поганських уже не шанував і жертв богам не приносив, «колѣблемо имѣаше сердце», тільки одного не покидаючи — світової розкоші, яку син його мав зовсім за ні за що (ст. 155—156).

В ту пору припадав якийсь празник, що давніше цар святкував його великими жертвами; тепер жерці, бачачи його, захитаного в вірі, подалися на пустиню, де жив волхв Февда, «єго ж[е] царь чьстяше по многоу влъшъвеніа єго ради». Його покликали і виявили йому все про Нахора і про цареві сумніви та просили його на поміч. Февда зараз покинув пустиню, пішов до царя і став перед ним «жезль врѣбовь въ руцѣ имыи и милотію ж[е] припоасан». Цар встав з престолу, зустрів і поцілував його і звелів поставити йому крісло обік себе. Февда почав хвалити царя за його побіду над галілеянином, та цар сумно заявив, що,

власне, побіда була з боку галілеянина. Февда силкувався потішити його і звелів робити приготування для празника. Празник випав величний, «яко звинѣти въсему граду от гласа безсловесных животин». Тоді цар почав просити Февду, щоби поміг йому навернути його сина на віру в богів і обіцяв йому за се побудувати пишні божниці, дати багато слуг і настановити золотих і срібних кумирів. Февда заявив цареві, що має добрий спосіб, щоби зламати упір його сина. Сьому способові царевич не опреться; «может ли воск противу огня велія стояти?» Сей спосіб — віддалити тих слуг, що є при царевичі, а окружити його гарними дівчатами, щоби йому услугували і їли з ним і пили.— «Азь ж[е],— додає Февда,— от дух, иж[е] от таковых учинен, посля нан[ь] и нуждею о сладости огнь раждегу». І коли після сього царевич не зробить усе, чого хоче батько, Февда готов на нечесть і на всякі муки. «Ничтож[е] бо тако яко женско лице любит[и] пришествованіе мужскому полу избираніе бываєт». І на доказ сього Февда оповідає цареві ось яку притчу:

«Царь нѣкіи дѣтища мужска полу непричастен бѣ и сѣтоваше душею печалуяся. По лѣтѣх же роди ся єму сын, и радости исполънися царь. Рѣшаж[е] єму от врачев нарочитіи, яко въ юности за 10 лѣт солнце или огнь узрит дѣтище, лишен[о] будет свѣт[а]. Сіа цареви слышавъшу реч[е] храмъницу яко пещеру исѣщи въ камени, да ту дѣтища съ питающими затворит. По сконъчаніи же 10 лѣт изведет ис храмины тоя дѣтища, ничтож[е] весма миръскаго видѣвъше, и повелѣ вся по ряду стояща показати єму, мужа на єдином мѣстѣ, другоя може жены, и инамо злато и сребро, инде бисер и камык[ы] драгыи и различныи одежда (в рукопису хибно «одръжа») свѣтлыи и узорочіа, и конѣ (в рукопису хибно «яко нѣ») въ утварєх въсѣх дѣлѣх єго златых, и съ проста рещи вься показааху свѣт[а] сего дѣтищу. Въпрашающюж[е] єму коєгождо имя дѣтищу слугы явлѣаху. Якож[е] къ женам приведоша, въпрашавъшу єму слугы царевы рѣша єму, радующеся єму: бѣсы сіа нарицают, иже человекы прѣльщают. Сердце ж[е] дѣтища женьскую любовь възлюби пач[е] прочіих. Яко убо по всѣм тѣм поводивъше слугы царевы, приведошу къ отцу, въпроси єго царь: что угодноє єму явися въ всѣх яж[е] видѣ? Дѣтище ж[е] реч[е]: ничтож[е] тъкмо бѣси они, иж[е] человекы прѣльщают, онѣх бо любовію раждежес[я] душа моя. И чюдис[я] царь он о глаголѣ дѣтища, якож[е]

єс[ть] любимсє трѣбованіе женъскоє желаніе» (стор. 156—162).

Вислухавши сеї ради, цар окружає свого сина гарними дівчатами, що не тільки мали йому услугувати, але повинні були спокушувати його на любов. Февда, вернувши в свою пустиню «и въ книгы своя въсклонивъся», наслав на царевича ворожого духа, що «и инѣх дух злѣише прієм съ собою въ ложницу добраго юноша, напад[е] нань пламеннѣ и раждеже плътскую пѣщь». Та Йоасаф поборює всі ті спокуси молитвою, постом, спрагою та безсонницею. Та отсе ввійшла до нього найгарніша з усіх дівчат, царівна-полонянка, подарована Авенірові. Демон натхнув Йоасафа любов'ю до сеї дівчини і силкувався обпутати його думкою, що добре би було сю гарну квітку вирвати з пітьми поганства і охрестити. І почав Йоасаф навчати її про Христа, та дівчина сказала йому: «Добре, царю! Я готова пристати на твою віру, коли обіцяєш заключити зо мною супружий зв'язок». Йоасаф відповідає, що сього не може зробити, бо при хресті обіцявся богу держати себе чистим і безженним. Дівчина готова вволити його волю і без подружжя, коли тільки він згодиться перебути з нею одну ніч. Йоасаф захитався при такім її жаданні, а демони, що вкладали дівчині хитрі слова в уста, ще сильніше наперли на царевича. Та Йоасаф знов вдається на молитву, плачучи і благаючи бо́га на поміч. Тут він заснув і бачив у сні небо і пекло, а прокинувшися, почувся зовсім недужим, так що не міг устати з ліжка (стор. 162—171).

Донесли цареві про слабість сина, прийшов він і питає: «Що тобі?» Йоасаф оповів йому свій сон, а потім почав докоряти батькові, пощо заставляє сіті на його душу? «Мало хибувало, а душа моя була б упала в пекло, та бог допоміг мені, показавши, які радощі ждуть чистих, а які муки грішних. І коли ти, отче, конче хочеш попасти в місце мук, то не борони мені йти тим шляхом, який показав мені Варлаам; коли ж схочеш силою спиняти мене, то швидко побачиш мене мертвим». Почувши се, цар «пакы отрица́ашеся своєго живота» і стурбований вернув до своєї палати (стор. 171—172).

Тим часом демони, послані Февдою спокушати царевича, вернули назад засоромлені. Февда остро ганьбить їх за те, що не змогли навіть одного хлопця спокусити на зло. Та духи відповіли, що знак хреста святого прогнав їх, «не тръпѣм бо ни противузрѣти Христовы силы и об-

раза страсти ег[о]»; отсим знаком і божою поміччю царевич прогнав нас, «и огнь вышъняго гнѣва ишед попали ны» (стор. 172—177).

Ще раз кличе цар Февду. «Все, що ти звелів, я зробив, та пожитку не здобув ніякого. Коли маєш ще яку раду — радь». Февда не знає іншої ради, як тільки самому розмовитися з царевичем. Другого дня цар бере його з собою і йде до сина. Февда почав обширно боронити поганської віри, та Йоасаф перервав його бесіду острими словами: «Послушаи, о заблужденію глубина и тмою омраче[нное] вавилонъское сѣмя,разоренънаго стлъпотвореніа вънуче, имь ж[е] вес[ь] мир размѣшен быс[ть], мудре пустошъне и окаанъне чародѣивыи старъче, єгож[е] ради огнем и жупелію пожежень быс[ть] пенътаполскіи град!» І далі в патетичній промові, основаній на тім самім джерелі, що й промова Нахора, він викладає Февді безглуздість обожання сонця і огню і божество Христове. Промова його поразила Февду так, що він зразу не міг ані слова промовити, а далі при царі і всіх присутніх крикнув: «Справді, царю, дух божий наповнив твого сина. Я побіджений і нічого не можу йому відповісти. Справді великий бог християнський і велика віра їх!» І, обернувшися до царевича, він запитує його, чи бог прийме ще його, коли він зверне з дотеперішнього злого шляху, а одержавши запевнення, що бог з радістю прийме його каяття, як стій покидає царський двір, біжить до свого вертепу, палить свої чародійські книги й тікає далі в пустиню аж до того пустинника, що до нього схоронився був Нахор. Тут він посипає свою голову попелом, плаче, сповідається своїх гріхів, навчається Христовій вірі і хреститься, щоб аж до смерті пробути в постах, молитві і покутних сльозах (стор. 173—180).

Здивований тим, цар ще раз скликає своїх «бояр» на нараду, що йому робити з сином. Перший промовляє згаданий уже Арахія (тут названий Арахіон), головний начальник царського війська і перший в царській раді. «Коли ти, царю,— мовить він,— схочеш мучити свого сина, «то крамольник будеши роду своєму» і стратиш сина. Лучше дай йому часть свого царства, нехай володіє над нею, а може, в турботах правління він перемінить свій намір іти в пустиню, хоч і лишиться християнином». Цар згоджується на сю раду, прикликає свого сина і мовить йому: «Отсе моє останнє слово до тебе, сину! Коли сього не послухаєш, то знай, що вже не пощаджу тебе». Йоасаф

питає, що значить се слово. Тоді цар виявляє йому, що хоче з ним розділити царство і що в його части вільно йому буде держатися такої віри, яка йому люба. Йоасаф і в тім побачив нову спокусу світової власті, та пристав на батькову волю, щоби не дратувати. Врадувався цар дуже сею згодою, увінчав свого сина і вислав його до визначеної йому части царства (стор. 180—182).

Прийшовши до того міста, що мало бути його столицею, Йоасаф поперед усього «влад[и]чня страсти знаменіе Христова креста по всему граду на коемждо стлъпѣ постави, идлъская ж[е] капища и жрътовънища приступив потреби и до основаніа раскопа», збудував посеред міста гарну церков, велів скликати до неї народ із усього міста і з доохресних сіл, а потім, вийшовши сам до них, помолився і почав навчати їх Христовій вірі. «Сіа въсѣ законы благыми и краткыми прохождааше глаголы, не тлъма бо величьствіем царствіа і велелѣпіа хотяше славен быти и страшен. Єльма смѣреным умом и кротостію». Швидко таким робом він знівечив поганство в своїй провінції. Тим часом з лісів, і пустинь, і вертепів почали сходитися до нього християнські ченці, попи і єпископи, що були поховалися перед гонінням його батька, і він приймав їх радісно, при їх помочі хрестив увесь свій народ і устроїв церковну управу. Приваблені його святістю, розумом і чистою вірою, прибували до нього вояки й дворяни його батька, і вийшло так, що «дом Іоасафовь растяше и крѣпляшес[я], дом же Авениров умалѣашеся и изнемагаше» (стор. 182—185).

Бачачи се, цар Авенір радиться знов зі своїми боярами і пише синові лист, де говорить йому про свою душевну муку, про свої сумніви щодо своєї старої віри, як і щодо того, чи прийме Христос його, свого старого ворога і гонителя, і просить у сина поради і науки. Одержавши сей лист, Йоасаф заллявся слізьми, дякуючи богу, що «обрати камень въ єзера воднаа, и камене жесточѣє моєму сущу отцу тебе (зам[ість]тебѣ) изволивъшу яко воск умякъчися». Помолившись, він зараз подався до свого батька. Той вийшов йому назустріч, прийняв його з радістю і для всього народу справив великий празник. Та цар і син його не брали участі в тім празнику. Вони заперлися оба для тихої розмови, і бог розкрив «завръты двери сердца» царя Авеніра. Йоасаф довго толкував йому про бога, про обов'язки чоловіка, про Христа, про смерть, і пекло, і його

страховища,про незглибиме боже милосердя і про каяття. Довго говорив Йоасаф «многыми притчями [и] писаніем», і цар навернувся, покинув своє поганство, поклонився хрестові «пред всѣми древнеє своє извѣща бесчестіе и суровъство и убійства обличив», відбув старохристиянську прилюдну сповідь. Після цього він зараз велів усі, які були в його палаті кумири, золоті і срібні, поскидати на землю «таче на крухъты раздробив нищіим раздѣли»; далі він велів нівечити поганські божниці і жертовниці, розкопувати їх до основ, а на їх місці будувати церкви. Тільки тоді прикликаний єпископ охрестив царя, а Йоасаф був його хресним батьком і таким робом «родитель отцю явися» (стор. 185—193).

За царевим приміром пішов увесь народ; усі похрестилися, «въсяж[е] болѣзнь и въсе бѣсовъское наитіе далече вѣрующими гонима бѣаше, цѣли же въси душами і тѣлесы быша и многа ина чюдеса на утвръжденіе вѣрѣ творима бѣаху».

Де не взялися і ченці, ієреї і єпископи, що в часі переслідування поховалися були по лісах та нетрях, і почали «стада Христова пастыръствовати». Цар Авенір, доступивши хресту, передав синові всю свою власть, а сам пробував у мовчанні, раз у раз посипав голову попелом, важко стогнав і мився слізьми, все і всюди «един къ єдиному въсямо и вездесущему бесѣдоваше», просячи прощення своїх гріхів і остаточно «въ толику бездну покааніа и смѣреніа себѣ изложи, яко не нарещи божіа имене или именовати въ свои устънѣ,єдва же сыновним наказаніем дрызну нарещи». Звісно, в такім стані йому не довго вже випало жити: він занедужав і перед смертю «нач[а]ть боятися и тужити, памят[ь] творя о злых своих дѣаніих». Йоасаф потішає його; йому удається вспокоїти хору батькову душу, і Авенір умирає, цілуючи і дякуючи свого сина (стор. 193—196).

Оплакавши батька, Йоасаф велить похоронити його не в царській одежі,«ну покаанъ[ны]ми украсив одеждами», плаче і молиться на його гробі, дякуючи богу, що позволив його батькові навернутися на дорогу правди,і просячи, щоби простив йому провини:«оцѣсти рукописаніа прегрѣшеніи єго, и съ святыми примири єго, их же огнем и мечем изъби, и повели им, да не негодуют нань». Отак він молився сім день, не відходячи від могил, не їдячи, не п'ючи і не сплячи, а тільки плачучи та зітхаючи ненастанно.

Осьмого дня вернув до палати і всі скарби та достатки роздав убогим. В сороковий день справив поминки по батькові, а потім скликав «въсѣ старѣйшины и владущаа и градскых людіи немало» і, засівши на престолі, ось як промовив «на слусѣ всѣм»: «Як бачите, цар Авенір умер і не взяв із собою ані власті, ані скарбів, ані нічого; навіть я, його син, не міг піти з ним, ані ніхто з вас; тільки діла його пішли з ним. Так буде і всім нам. Знаєте самі, що я, відколи пізнав Христа, обіцявся служити йому в пустині. Досі вдержувала мене від сього воля батька і надія допомогти йому і вам. І не марна була ся надія: бог допоміг мені навернути його і всіх вас до його віри. Тепер ви свобідні від чортівської омани; виберіть собі, кого хочете на царя, а я зрікаюся всього і піду туди, куди бог мене поведе» (стор. 196—200).

Почувши сі слова, народ загомонів, а далі й заплакав і почав благати Йоасафа, щоби не покидав свого царства. Цар велів їм замовчати і йти геть, а лишив при собі тільки одного Арахію, того самого дорадника батькового, про якого в оповіданні вже була згадка. Автор додає тут a posteriori[1] ще одну звістку про Арахію, а власне таку: коли була диспута поганських жерців з Нахором, що видавав себе за Варлаама, то Арахія приготовився було, на випадок, якби Нахор погано боронив християнства, виступити прилюдно в обороні Христової віри, значить, уже тоді був таємним її прихильником. Йому Йоасаф предложив обняти царство по собі, та Арахія не хотів нізащо, і цар мусив, нарешті, покинути сю розмову. Та думки своєї він не покинув, бо зараз уночі написав лист до всього народу, поручаючи йому Арахію на царя, а сам потайно вийшов з палати і пішов у дорогу. Рано всі кинулися шукати і найшли його в однім потоці, як молився, піднявши руки до неба. Вони почали плакати і просити його, щоби не покидав краю, та Йоасаф рішуче заявив їм, що царем у них довше не буде, вернув з ними до палати і заклявся, що не буде вже тут ані одного дня, по чім сам віддав корону і царські ознаки Арахії і, помолившися богу, промовив до нього, упоминаючи його, щоби тямив про свої царські обов'язки і велику одвічальність. «Яко бо плавающим на водѣ, єгда же лодійникь съблазнится, мал врѣд приносит плавающим, єгда же сам кръмъчіи съблазнится, тогда

[1] Потім *(лат.)*.— *Ред.*

сътворит лодіи погыбеліе, тако и въ царих[1] не т[ол]ма объщеніе, ельма себѣ не празднует, еще же (зам[ість] «єсли же») самь царь, то вред въсеи жизни сътворит».

Особливо він напоминає Арахію тямувати близьку смерть, бути лагідним з підданими, пригадує йому для того євангельську притчу про немилосердного довжника, остерігає перед єресями і, попрощавшися ще раз з Арахією і з усіми присутніми, виходить із палати. З плачем і риданням проводить його народ поза місто, дехто йде за ним і далі аж до ночі, та тоді на його розказ і ті мусили вертати. Тоді він пішов із свого царства «радуяся яко нѣкіи от дальнѣго оземствия въ своє отечьство идыи». Одежа на ньому була зверху звичайна, та під сподом мав той «власяный рубь», що дав йому Варлаам (стор. 200—207).

На ніч він зайшов до хати якогось бідного чоловіка і дав йому свою багату одежу як останню в своїм житті милостиню. Відси він подався в тім напрямі, де надіявся найти Варлаама, увійшов у пустиню, де жив тільки зіллям, томився спрагою і сонячною спекою. До того ще диявол почав наводити на нього всякі спокуси: спомини про царство, про свояків і товаришів, страх перед звірами і гадюками,— та всі ті спокуси він переборов молитвою і твердою вірою (стор. 207—208).

Два роки йшов він отак пустинями, поки дійшов до тої «пустині Сенаридської», де жив Варлаам. Довго він не міг його найти, хоч шукав його «яко нѣкто скръвища» і терпів великі недогоди і спокуси, та по двох роках натрапив на якогось монаха, і той показав йому, де живе Варлаам. Радісно пішов Йоасаф показаною йому стежкою, «яко се нѣкто хитры[и] ловець слѣд улучити ловимааго и надеждею укрѣплѣем, яко се дѣтищь много врѣмя отца ис путя чая видѣти». Підійшовши близько, побачив вертеп і, застукавши до дверей, промовив: «Благослови, отче, благослови!» Варлаам, почувши голос, вийшов із вертепу, та не міг зразу пізнати Йоасафа: «бяше бо измѣнень и прѣложень от красоты пръвыя образь лица его и от свѣ[та] цъв[и]туща его юности, почрънѣвъшаго от слънечънаго жъженіа, раздрастил же бѣаше власы, и исходивъшема скраніема и очима вънутрь глубину нѣкъде въшедшема, и бръви и рясны опаленѣ теченіемь слъзным и многым страд[а]ніемь трѣбованіа ради».

[1] Тут в тексті люка; грецький текст має: «так само лучається і в царстві, коли згрішить хто-небудь із підданих,» і т. д.

Пізнавши його, Варлаам поперед усього обернувся до сходу і почав молитися, а тільки скінчивши молитву, привітався з царевичем. Розмовляли прудко, розпитували один у одного про все, що з ким діялося за ті літа. Перший Варлаам, похваливши Йоасафа, що, покинувши все, прийшов до нього «яко разумен купъцю и премудр, въся продав безцѣнънаго искупи бисера и не унырiваго уполучив скръвища съкръвенънаго на селѣ», запитав його, що було по його відході і чи батько його пізнав правдивого бога, «или єще от бѣсовъскiя прѣлъсти плѣняєтъся?» Йоасаф розповів йому все, і Варлаам гаряче дякував богу за таку чудесну побіду його ученика (стор. 209—212).

Тим часом настав вечір; оба помолилися і засіли до вечері. Варлаам поставив перед царевичем «многоразличную трапезу духовныя сладости», а власне якесь неварене зілля, що сам плекав, трохи фіг і для відміни ще дещо «дивих зеліи». Попоївши, вони знов вдалися на молитву, а потім бесідували всю ніч про духовні речі, поки не прийшла пора на ранішню молитву. Отак жив Йоасаф при Варлаамі много літ, поборовши в собі всі пристрасті і тілесні бажання, забуваючи про страву і пиття, «съну же яко (sic!) злу рабу повелѣваше», одним словом, дійшов у аскетизмі до такої висоти, що аж сам Варлаам дивувався (стор. 212—213).

Та ось раз Варлаам покликав до себе Йоасафа і об'явив йому, що сьогодні пора йому вмерти: «отшествiя ми врѣмя при двереx, и придружiє врътъное желанiє быти съ Христомь войну». Він просить Йоасафа, щоби по смерті поховав його, а сам жив далі на тім самім місці, не покидаючи аскетичного життя і терплячи ради Христа всякі недостатки і спокуси. Дуже заридав і заголосив Йоасаф, почувши ті слова і висказуючи свій страх, що без Варлаамового проводу не зуміє додержати високих вимог пустельницького життя. Варлаам потішає його, виявляючи йому, що має від бога відкрито, що Йоасаф переборе сеї спокуси і трудності і здобуде вінець святості. Мені, говорить він, отсе вже 100 літ, а з того 75 літ я пробув у пустині; «тобѣ яже аще и н (sic! замість «не») толико простретъся врѣмя, но близь нѣгъде быти ти подобаєт, якож[e] велит господь, да равен явишися носивъшим тяготу дьневную и варь».

Потішивши Йоасафа такими і іншими многими словами, Варлаам післав його до деяких далеко живущих аскетів, щоби приніс для нього святе причастіє. Царевич побіг

щодуху, боячися, щоби старець за той час не вмер. Він вернув в сам час: Варлаам запричастив себе сам, запричастив Йоасафа, а покріпившися трохи, бесідував з Йоасафом ще всю ніч, а при сході сонця, помолившися богу і попрощавшися з ним, умер. Йоасаф, миючи слізьми його тіло, обвив його тим самим рубищем, що одержав був від Варлаама, а відправивши над тілом усі приписані молитви, викопав могилу близько вертепу і там похоронив його, а сам, припавши на могилі, довго молився до бога, благаючи собі помочі на дальший трудний, самітній подвиг (стор. 213—221).

Серед молитви він і заснув на могилі, і знов побачив у сні двох страшних мужів; вони взяли його з собою і повели до раю. Тут його зустріли блискучі постаті з прекрасними вінцями в руках, яких він ніколи й на очі не бачив. «Чиї се вінці?» — запитав Йоасаф своїх провожатих. «Твої,— відповіли вони,— а власне один за те, що через тебе багато душ спаслося, а надто коли ти сам твердо перейдеш до кінця стежку аскетичного життя, а другий ти повинен дати батькові, що через тебе покинув нечестиву дорогу, покаявся і приблизився до бога». Тоді Йоасафові прикро стало, що й його батько одержує такий же вінець, як і він, і то за свою покуту, хоча він, Йоасаф, так багато приложив праці коло його навернення. Тут йому явився Варлаам; Йоасафові здавалося, що старець з докором промовляє до нього, закидаючи йому, що, замість тішитися звеличанням батька, кривдує собі з того, що обом їм однакова нагорода. Йоасаф питає Варлаама, де він живе. Той відповідає, що в сьому городі має пресвітле помешкання, та помимо просьби Йоасафа не хоче впровадити його до свого дому, бо ще не прийшов на се час, ще Йоасаф зв'язаний тягарем тіла, та швидко і його жде таке ж житло (стор. 221—223).

Тут кінчиться оповідання. Про дальше життя Йоасафа автор додає лише кілька слів. Він жив аскетом до кінця свого віку; 25 літ мав, покидаючи земний престол, а 35 літ прожив у пустині. По його смерті поблизький пустинник, той сам, що показав йому дорогу до Варлаама, дізнавшися через боже виявлення про його кінець, прийшов, оплакав його і похоронив поруч з могилою Варлаама. Тоді сей пустинник одержав другий «страшний» наказ — іти до Індії і оповістити тамошньому цареві про смерть Йоасафа. Цар, не названий тут по імені, в оригіналі грецькім той самий

Арахія чи Барахія, що його Йоасаф лишив був на царстві замість себе, збирає велику силу народу і йде в пустиню, а найшовши могилу, розкриває її і находить тіла Варлаама і Йоасафа зовсім не зіпсовані, неткнуті й запахущі. Забравши оба тіла в дорогі скрині, він вертає; назустріч тілам сходиться незліченна сила народу; всі разом складають тіла в церкві, побудованій Йоасафом,— тут же діються многі чуда і уздоровлення, що ще більше причиняється до навертання невірних. «Дозде конец настоящему слову,— так кінчить автор свою книгу,— еже противу силѣ писах вам, яко слышах от неложных предавших ми честных мужей. Буди же вам прочитающим же и слышащим душеполезную повѣсть сію части сподобитися угождьших господеви».

Далі слідує звичайне славословіе богу з покликом на молитви святих, про яких розказано в книзі (стор. 223—227).

III

(Порівняння старослов'янського тексту по крехівському рукопису з грецьким; люки в крехівськім тексті; уваги над грецьким текстом: теологічний апарат, цитати писателів церковних, цілі пам'ятники, вплетені в текст: «Апологія» Арістіда*. Джерела сну Йоасафа).

Заким перейти до огляду історії літературної сього діла, ми мусимо посвятити ще кілька слів грецькому його текстові і тому старослов'янському перекладові, що був основою нашого розбору. Чинимо се не тільки для того, щоби наші дальші уваги мали тривку основу, але також із деяких побічних причин. Ми вже сказали, що старослов'янський текст повісті про Варлаама і Йоасафа досі не був опублікований. Правда, петербурзьке «Общество любителей древней письменности» опублікувало у своїх виданнях текст сеї повісті, та, на жаль, по досить пізньому рукопису, що належить кн. Вяземському* і походить із XVII віку. Його опубліковано головно для ілюстрацій, коли тим часом у великих російських бібліотеках є рукописи з XIV і XV віку, яких опублікування було би далеко більше пожадане. А пожадане воно з двох причин: раз, тому, що в науці російській висказано думки про існування двох редакцій старослов'янського перекладу, а по-друге, тому, що й грецький текст повісті опуб-

лікований без відповідного критичного апарату і без визискання власне найстарших рукописів, значить, старослов'янський переклад нарівні з латинським міг би, може, дати деякі причинки до критики грецького тексту. Думку про дві редакції старослов'янського перекладу висказав проф. Кирпичников* у своїй книжці про нашу повість[1], а власне на тій основі, що в рукописах, які він переглянув, у деяких находилася остання глава, де розказано про смерть і похорон Йоасафа, а в інших сеї глави нема. Розбираючи книжку Кирпичникова, проф. Веселовський справедливо завважив, що такий суд занадто поспішний, бо недостаток останньої глави міг бути зовсім випадковий, а для встановлення двох редакцій треба докладного порівняння тексту, треба показати якісь глибші різниці в тексті, чого, на жаль, проф. Кирпичников не зробив[2]. Можна цілковито згодитися з сею думкою Веселовського, та проте признати, що питання про можливість двох редакцій, а бодай двох незалежно від себе зроблених старослов'янських перекладів вона не виключає. Для розв'язки сього питання в слов'янській науці досі дуже мало зроблено, бо всі три вчені, що в останніх роках займалися нашою повістю,— Кирпичников, Веселовський і серб Стоян Новакович* — більше звертали уваги на історію мандрівки і джерела сеї повісті, ніж на її старослов'янський текст і його відносини до грецького. А тим часом власне порівняння нашого тексту з грецьким дає нам, як побачимо далі, деякі цікаві вказівки для розсуду питання, чи був один старослов'янський переклад повісті, чи було їх більше, незалежних один від одного.

Друга причина, для якої критичне видання старослов'янського перекладу повісті було би пожадане, се, як сказано, стан самого грецького тексту. До 20-их років нашого віку грецький текст повісті не був виданий, хоча латинський її переклад друкувався чимало разів. Тільки 1832 р. видав француз Буассонад* у Парижі в четвертім томі своїх «Anecdota Graeca»[3], та, на лихо, видав поспішно, бажаючи

---

[1] А. Кирпичников, Византийские повести и повесть о Варлааме и Иоасафе. Харьков, 1876, стор. 182.

[2] А. Н. Веселовский. Византийские повести и Варлаам и Иоасаф («Журнал министерства народного просвещения», 1877, т. CXCII, стор. 138).

[3] Anecdota Graeca, e codicibus Regiis descripsit, annotatione illustravit I. Fr, Boissonade, vol IV. Parisiis, MDCCCXXXII.

випередити віденських учених Копітара* і Вал. Шмідта, що вмовилися були зладити критичне видання Варлаама і Йоасафа. Кваплячись отак, Буассонад видрукував нашу повість як-будь, не користуючись найстаршими і найліпшими рукописами, а навіть тими, що були в Парижі, бо з 18 рукописів Паризької національної бібліотеки він користувався тільки двома. Другого видання по нім і досі ніхто не постачив, а впорядчик великої «Патрології» грецької Мінь[1] передрукував текст Буассонада, додавши до нього старий латинський переклад Білліуса*, не всюди вірний грецькому текстові, а може, тільки роблений по іншому рукопису. Отим-то й друкований тепер грецький текст не може ще вважатися усталеним і критично провіреним, так що й тут докладніші студії, може, вкажуть деякі відміни або навіть осібні рецензії.

Грецький і латинський тексти у виданні Міня, що ним тут користуємось, поділений на вступ і 40 розділів. Порівнюючи зараз самий вступ, що його слов'⟨янський⟩ текст надрукований у нас в додатку, з грецьким текстом, бачимо, що слов'янський перекладач або значно скорочував свій текст, або користувався грецьким оригіналом, коротшим від того, що надруковано у Міня. Ось дослівний переклад грецького вступу; слова, надруковані курсивом, не передані в тексті старослов'янським; натомість в скобках додаю слова, які є в старосл⟨ов'янському⟩, а яких нема в тексті грецькім.

«Ті, що їх веде дух божий, ті є сини божі»,— мовить божеський апостол (ст⟨аросло в'янський⟩ Павел); а удостоїтися святого духа і статися синами божими — се являється вершком бажання[2], а для тих, що ними сталися, устає всяка вразливість, як є написано. Отож сього величного і від усіх пожаданих ре-

[1] I. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series Graeca prior, Joannis Damasceni opera omnia quae exstant, tomus III, p. 859—1246.

[2] Старосл⟨ов'янський⟩ перекладач не зрозумів тут оригіналу, де сказано: «τῶν ὁρεκτῶν ὑπάρχει τὸ ἔσχατον» , і переклав то «'ἔσχατον» зовсім невірно: последство, т. є. наслідок, замість: найвища мета; так само хибно він переклав дальше «υεωρίας» (contemplationsis, властиво вразливість) словом «премудрость»; в старосербському перекладі бачимо тут іншу, та так само хибну комбінацію: там «υεωρία» перекладено «боговидѣние», немовби в складі сього слова було «υεὸς». Відки взялося тут слово «неизбываемо» — трудно сказати; грецький текст вимагав би хіба: «сим бываемым» або, як має шишатовацький відпис*: «сему бывшу».

чей найвищого щастя удостоїлися доступити відвіку святі задля добрих діл: одні — поборовшися помученицьки і аж до крові встоявшися супроти гріха; другі — піднявши аскетичний[1] подвиг і пройшовши тісною (старосл⟨ов'янською⟩ дод⟨ано⟩ «и прискорбным») дорогою і ставшися мучениками з власної волі. Їх геройські діла і взірцеві вчинки[2] — як тих, що прийняли криваву смерть, так і тих, що аскезою наслідували ангельський спосіб життя,— передавати писанню і взірці чесноти пересилати пізнішим (грецьке «τοῖς μετέπειτα», старослов'янське — «послѣдним») поколінням приняла Христова церква від богоречивих (грецьке «θεηγόρων», старослов'янське — «богозрачных») апостолів і блаженних отців, що се поклали як закон для спасіння нашого роду. Бо дорога, що веде до чесноти, важка і прикра, а особливо для тих, що ніколи цілих себе не прикладають до господа, але ще терплять напади тиранів-пристрастей[3]. Задля того потребуємо багато дечого, що би нас наклікувало до неї[4], *а власне упімнень і оповідань про життя тих,*

[1] Старосл⟨ов'янський⟩ перекладач описує грецьке «ἀσκητίκοῖς» аж п'ятьма словами: «пощением и молитвами и бдением и мнозѣм трудом».

[2] Грецьке «τὰς ἀριστείας»; «καὶ τὰ κατορθώματα» старосл⟨ов'янський⟩ перекладач передав дуже слабо словами: «изящно исправление», що не віддають значення ні одного, ні другого слова. Той, хто писав шишатовацький список, а властиво той оригінал, з якого сей список переписаний чи то перероблений, попросту поминув слово «ἀριστείας» або поклав там якесь слово, не зрозуміле для автора шишатовацького списку, так що сей передав се місце словами, позбавленими зв'язку: «их же и ... исправленіа».

[3] Грецькі слова: «ἐκ τῆς τῶν παθῶν τυραννίδος ἔτι πολεμουμένοις» ⟨через тиранію пристрастей тих, що воюють *(грецьк.)*.— *Ред.*⟩ в старослов'янському передано: «но грѣховным обычаем выну тьщимся». Останнє слово — очевидна помилка переписувача, та яке слово стояло первісно замість нього — я не пригадаю. Слова «грѣховный обычай» зовсім не передають «τῶν παθῶν τυραννίς» ⟨тиранія пристрастей *(грецьк.)*.— *Ред.*⟩. Шишатовацький список також не може собі дати ради зі словом «τυραννίς» ⟨тиранія *(грецьк.)*.— *Ред.*⟩ і перекладає його темним виразом «поминателства» (Новаковић, 65).

[4] Старослов'янський перекладач, мабуть, не розумів сього речення і, переклавши початок його зовсім хибно («διὰ τοῦτο πολλῶν δεόμεθα τῶν πρὸς αὐτὴν παρακαλούντων ἡμᾶς» він переклав: «сего ради и многою молбою молящемся намъ»), решту зовсім пропустив; хіба що схочемо прийняти, що пропуск сей спадає на рахунок того, хто переписував крехівський список. В шишатовацькім списку не пропущено нічого, та тільки рукопис в тім місці значно попсований, так що многих слів годі відчитати (Новаковић, ст. 65).

що пройшли сю дорогу перед нами: се і швидше, без труда веде до неї, і заставляє не дбати про прикрощі подорожі. Бо ж і того, хто хоче вибратися в трудну і прикру дорогу, не легко нахилити самими упімненнями і намовами; але, показуючи многих, що її вже пройшли і добилися до доброї мети, легше його до того нахилити, щоб і сам пустився в сю дорогу. І я, покладаючися на се правило, а з другого боку, боячися небезпеки[1], якою загрожено лінивому слузі, що, взявши у пана талант, закопав його в землю, і те, що було дане на розробок, заховав без зиску, нізащо не замовчу корисного для душ оповідання, що дійшло аж до мене; а оповідали мені його побожні мужі з краю внутрішньої Ефіопії, *що їх звичайно називають індійцями*, переклавши її з небрехливих записок. А мається вона ось як».

Порівнюючи грецький текст сього вступу з перекладом старослов'янським, ми бачимо виразно, як перекладач намагався передавати грецький оригінал якнайкоротшими словами, не дбаючи про те, що таким способом частенько зовсім затемнював зміст оповідання. Чи сам той перекладач, чи тільки копі(ї)ст, що писав крехівський рукопис, позволяв собі ще, крім того, викидати цілі речення з тексту, сього поки що, не маючи під рукою інших списків старослов'янського перекладу, ми не можемо рішати.

Судячи на основі відповідного уступу старосербського перекладу, надрукованого Ст. Новаковичем[2] по шишатовацькому рукопису з початку XVI в. (він скінчений був 1518 р.), треба припустити, що старослов'янський переклад був повніший і що скорочення, бодай значніші, були ділом того, хто лаштував крехівський рукопис. Може бути, що таких скорочених рукописів найдеться ще більше. Та правдоподібне й те припущення (далі ми ще приведемо дещо для його мотивування), що наш перекладач мав під руками грецький оригінал, де в чому відмінний від надрукованого Буассонадом, значить, що й грецький текст повісті, незважаючи на фірму святого Івана Дамаскина,

[1] Старосл<ов'янський> перекладач мусив тут мати перед собою інший грецький текст, бо трудно припустити, щоби він чи то навмисне, чи з незнання грецьке «κίνδυνον» «притчю». В шишатовацькім списку перекладено не ліпше: «ἐπηρτημένον κίνδυνον» — «нанесенные бѣды» (Новак<ович>, <стор.> 65).

[2] Ст. Новаковић, Варлаам и Іоасаф, прилог к познаваньу упоредне литерарне историје и хришћьанске средньевековне белетристике у срба, бугара и руса («Гласник српског ученог друштва», кньига L. У Београду, 1881), стор. 64—65.

підлягав при переписуванні деяким змінам, про яких обсяг ми поки що також не в силі сказати що-небудь докладне.

Годі нам тут так само докладно переходити розділ за розділом повісті; се праця, яку мусить зробити той, хто схоче критично видати текст старослов'янський. Для нашої мети буде досить вказати на деякі важніші недостачі в крехівськім списку або на відміни його супроти грецького тексту — нехай се буде наш скромний причинок до тої будущої критичної роботи.

Розділ I. Опис Індії, характеристика Авеніра і оповідання про переслідування християн. Тут в описі Індії (стор. 2) знов є маленька недостача в крехівськім тексті. Зараз по наведених нами (стор. 11) словах: «къ египетстѣй странѣ» читаємо там: «по суху же къ» — а далі в списку лишено порожне місце на піврядка; там мало бути зазначено, що Індія «з боку сухої землі доторкається до границь Персії» (Migne, 864). Для чого переписувач крехівського списку пропустив ті слова? Може, переписував із старого якого списку, де і слова були витліли або затерлися? В шишатовацькім списку вони є (Новакович, стор. 65).

Розділ II. Епізод з «божим чоловіком». Зазначу тут одну подробицю. Оповідаючи цареві про те, що його спонукало до аскетизму, божий чоловік оповідає, що ще в молодості чув «глас нѣкіи священъныи»; грецький текст має тут:«ἤκουσά τι ῥῆμα ἀγαθὸν καὶ σωτήριον» — «я почув слово добре і спасенне». Перекладач, як бачимо, або самовільно змінював текст, або перекладав з тексту, відмінного від того, який передрукований і яким користувався також той, хто лагодив оригінал шишатовацького списку (пор.: Новакович, стор. 67). Натомість кінець сього оповідання в крехівському знов скорочений; тут кінчиться воно словами: «яко не мучень бысть»; в грецькім тексті читаємо ще далі: «Та день у день терплячи мучеництво в сумлінні і стаючи до бою з начальствами і властями, з світовладцями темноти сього віку, з духовою злобою, як мовить св. Павло» (Migne, 877). І сього пропуску нема в шишатовацькім списку.

Розділ III. Вродження Йоасафа й ворожба звіздарів. В сьому розділі цікава є назва

«Домоса града», що мається в крехівському. Грецький текст не називає города, де батько умістив Йоасафа, та він же виясню̀є нам, відки у старослов'янського перекладача взялася та назва. Читаємо там ось що: «'Εν πόλει δέ ὅμως ἰδιαζούσῃ παλάτιον δειμάμενος»[1] і т. д. (M i g n e, 880). В тексті, що ним користувався старослов'янський перекладач, мусило стояти «'Εν πόλει δ'ὅμως», а перекладач, роблячи своє діло механічно або збаламучений тим, що оба слова були написані разом («δ'ὅμως»), зробив із них назву города Домос. Ся помилка дуже добре характеризує нам перекладача та заразом показує, що вона могла постати тільки з непорозуміння грецького тексту і не є помилкою копіїста. Значить, коли є списки старослов'янського перекладу, де сеї помилки нема, то треба прийняти або пізнішу поправку, зроблену по порівнянні з грецьким текстом, або інший переклад. А власне шишатовацький список сеї помилки не має, але подає вірно: «въ градѣ особнѣ» — знак, що маємо тут діло з осібним перекладом із грецької мови, не залежним від того, з якого пішов крехівський список. Варто зазначити тут іще одну подробицю. Число халдейських ворожбитів грецький текст подає коло 55 («ὡσεὶ πεντηκονταπέντε»); шишатовацький список подає таке саме число, пропускаючи «ὡσεὶ» (около); натомість крехівський список має «яко н» (около 50), згоджуючися тут з латинським перекладом Білліуса, що, певно, також на основі якогось грецького рукопису подає їх число «circiter quinquaginta» (M i g n e, 878).

Р о з д і л IV. Ц а р с ь к и й б о я р и н і к а л і к а, щ о з н а є л і к в і д о б м о в и; ц а р і д в а в т і к а ч і ч е н ц і. Перший з тих епізодів, що, по моїй думці, становить окрему притчу, слабо тільки і механічно зв'язану з ходом повісті, в крехівськім рукописі не повний; власне в тім місці, де він починається (між стор. 16 і 17 моєї нумерації) бракує одної картки.

Р о з д і л V. М о л о д і с т ь і д в і с т р і ч і Й о а с а ф а. Для характеристики перекладу подаю тільки грецький оригінал тих слів, що наведені в моєму резюме (ст. 15—16). Характерний зворот про стріляння до неба поданий в грецькому як приповідка: «καὶ τοῦ δῆτα τοῦ λόγου, εἰς οὐρανὸν τοξεύειν ἐπιχειρῶν»[2], дослівно:

[1] Проте в своєрідному місті він побудував собі палац *(грецьк.).— Ред.*

[2] І як то кажуть, починає стріляти в небо *(грецьк.).— Ред.*

«І то, як то кажуть, силкуючись на небо з лука стріляти». Шишатовацький список перекладає доволі вірно: «и сими (відносно до попереднього: «надеждами») якоже рещи на небо стрѣляти начинає» (Н о в а к(о в и ч), 71). Перекладач того тексту, який є у крехівському списку, мабуть, не зрозумів оригіналу, а може, мав у ньому варіант: «καὶ τούτῳ δὲ τῷ λόγῳ εἰς οὐρανόν»[1] і т. д. Інтересна, на стародавніх лікарських поглядах оперта дефініція хороб, яку дають царевичеві його дворяни, в грецькім тексті виглядає так: «Πάθη ταῦτά εἰσιν ἀνθρώπινα, ἅτινα ἐξ ὕλης διεφθαρμένης καὶ σώματος κακοχύμου τοῖς βροτοῖς συμβαίνειν εἴωθε»[2] (M i g n e, 802) — по-нашому: «Се людські терпіння, що звичайно трапляються людям із попсованої матерії і із злих соків тіла». Крехівський список перекладає «ὕλη» (в е щ е с т в о) словом «в е щ ь», пропускає слово «διεφθαρμένης»[3] із імені «σώματος»[4] робить прикметник і долучує його до «вещи», а з прикметника «σώματος»[5] робить ім'я — і виходить дефініція зовсім темна і без значення. Те саме повторюється далі ще раз. Царевич питає, чи всім людям таке буває? Йому відповідають (по грецькому тексту): «не всім, а тільки тим, у кого здоров'я перевернеться (ἐκτραπείη) задля зіпсування (μοχθηρίας) соків». В крехівськім списку форму пасивну оригіналу зовсім не до ладу передано формою активною («иже от здравіа превратит»), і знов вийшла нісенітниця. Жаль, що Ст(епан) Новакович не привів дослівно сього місця з шишатовацького списку.

Опис старця, що його здибав царевич, по грецькому оригіналу виглядає ось як: «Здибав старця перестарілого в многих днях, з поморщеним (крехівський має тут рідке слово «мъклымъ») лицем, з з і г н у т и м и к о л і н а м и, згорбленого і в с ь о г о л и с о г о і беззубого, що ш а м к а в щ о с ь у р и в а н е. Слів, надрукованих розстріленими буквами, в крехівському або нема перекладених, або вони перекладені хибно, а власне «παρειμένῳ δὲ τὰς κνήμας»[6] перекладено: «разслабленнама мышъцама».

---

[1] І таким чином в небо *(грецьк.).— Ред.*

[2] Ці людські хвороби, які звичайно бувають у смертних від зіпсованої речовини і хирлявого тіла *(грецьк.).— Ред.*

[3] Зіпсованої *(грецьк.).— Ред.*

[4] Тіло *(грецьк.).— Ред.*

[5] Хирлявий *(грецьк).— Ред.*

[6] З паралізованими ногами *(грецьк.).— Ред.*

Грецьке «συγκεκυφότι»[1] перекладено в крех[івським] рідким словом «сляка».

Розділ VI. Приїзд Варлаама і прихід його до Йоасафа; притча про сівача, про смертну трубу і про чотири скриньки. Для порівняння перекладу крехівського і шишатовацького з грецьким текстом приведу з сього розділу ті слова, якими Варлаам перед «пістуном» царевича описує свій чудесний камінь, що його буцімто хоче показати царевичеві. Камінь сей

Крех<івський>

вьсѣх бо добрых лучшіи єс[ть], может слѣпым срдцем свѣт даровати и премудрыя сътворити, и нѣмым глас дати, и глухым уши отвръзати, и цѣльбу недужным подавает, и немудрыя мудрьствует, бѣсы изъгонит, и вьсе еже єс[ть] добро и желанъное на потрѣбу, без зависти подавает стяжавъшему єго (ст. 29).

Шишатов<ацький>

. . . . . (може) ислѣпыимь срьдцемь свѣть даровати прѣмудрости и глухымь же ушы отвръзаєть, нѣмымь же мудрость подаваєть и здравіе недужніимь даруєть, безумніе умуждраєть (sic!), бѣсы прогонить и все же добро и вожделѣнно обилно даруєть стежавъшому єго (Новак<ович>, 74).

В дослівнім перекладі з грецького (Migne, 897) сей уступ виходить ось як: «Бо над усіма добрими речами він без порівняння має верх: може і сліпим на серці дарувати світло мудрості, глухим вуха отворити, німим дати голос і хорим достарчити здоров'я; безумних умудряє, бісів проганяє, і все, що тільки є добре і пожадане, без ущербу приводить тому, хто його посів». Як бачимо, крехівський текст тут пропустив тільки одне грецьке слово (ἀσυγκρίτως)[2] там, де у нас відповідні йому слова надруковані розстрілено; від грецького він відбігає і щодо порядку чудесних ділань каменя, в чім знов шишатовацький текст згідний з грецьким. Далі крехівський в першім реченні грецьке «φῶς σοφίας»[3] передав двома реченнями: «свѣтъ даровати и премудрыя сотворити»; шишатовацький тут знов іде вірно за грецьким текстом. В будові речень обидва тексти незгідні з грецьким, бо коли тут від горішнього «може» залежні чотири перші речення, так що глагол в них стоїть в неозначенім виді (може...

[1] Скорченому *(грецьк.).— Ред.*
[2] Незрівнянно *(грецьк.).— Ред.*
[3] Світло мудрості *(грецьк.),— Ред.*

дарувати... отворити... дати... достарчити), то в крехівському сю форму мають вправді також 4 речення, та одно з них таке, якого в грецькім нема, а остатнє з тих, що в грецькім залежні від «може», тут поставлене незалежно (цѣлбу... подаваєт); в шишатовацькому від «може» залежне є тільки одне речення, дальші стоять незалежно. В кінці варто завважити, що в кінцевім реченні переклад одного слова «ἀφθόνως»[1] в шишатовацькому є свобідний, а в крехівському далеко вірніший, а властиво невільничо вірний грецькому оригіналу (без зависті). Сі спостереження скріпляють нашу думку, що крехівський походить від грецького оригіналу, де в чому відмінного від того, що є надрукований, та й оригінал шишатовацький, хоч взагалі дуже схожий з надрукованим, в деяких подробицях міг від нього різнитися.

Р о з д і л и VII, VIII і IX містять виклад Варлаама про основні догми і правила віри християнської, і ми поки що лишаємо їх набоці і перейдемо до

Р о з д⟨і л у⟩ X, де Варлаам упоминає Йоасафа, щоби хрестився, коли увірував в Христа і не відкладав би сього на пізніше. Сей розділ важний для нас тим, що в крехівському тут є доволі велика прогалина в тексті, що постала не через брак картки, але через умисний пропуск. А власне на стор. 54 читаємо там: «аще ли по званію не хощеши, но мъдлиши, праведным божіим судом отвръжень будеши. Аз бо благодатію божіею о тебе увѣдавь послань бых научити тя, ихже єсмь научилъся и съхранил и нач[а]ла от юности даж[е] и до сѣдины, аще (починається стор. 55) убо вѣруєши и крестишис[я], спасень будеши».

Читаючи се місце, зовсім не завважуємо прогалини; тільки порівнюючи наш текст з грецьким, бачимо, що між першим реченням і другим, між словами «будеши» і «аз» пропущено довгий уступ, більшу часть сього розділу (у Міня в грецькім тексті 124 рядки, стовп. 940—946). Та найважніше те, що в тім пропущенім уступі находиться також одна з найкращих притч, які є дійсною прикрасою нашої повісті, а власне вельми популярна в старослов'янській літературі і не раз також окремо переписувана «притча о славію». Трудно припустити, щоби грецький текст, по котрому злагоджений був старослов'янський переклад, якого зразок подає нам крехівський список,

[1] Ясно *(грецьк.).— Ред.*

не мав сього уступу; далеко подібніше до правди буде таке припущення, що пропуск сей постав на слов'янськім грунті. Чи він є властивий тільки крехівському спискові (в шишатовацькому притча про солов'я є, гляди: Н о в а к о в и ч, стор. 78—80), чи, може, цілій якій групі, і з якої причини був зроблений — про се не можемо тут нічого сказати. Одне тільки нам здається, що він для чогось зроблений був навмисно, бо писець, очевидно, так дібрав полишені тексти докупи, що без порівняння з оригіналом пропуску в тексті не видно. Щоби доповнити нашу вибірку притч, вплетених в отсю повість, подаємо й отсю в перекладі на нашу мову з грецької.

«Та отсе покажу тобі примір, що я затямив від одного мудрого чоловіка. Той говорив, що прислужники ідолів рівняються тому чоловікові-пташникові, що зловив одну з найдрібніших пташок; соловієм її зовуть. А коли взяв ніж, щоби його зарізати і з'їсти, дався соловієві людський (властиво, артикульований) голос. І він мовить до пташника: «Що тобі за користь, чоловіче, з'їсти мене? Адже ж мною не зможеш наповнити свого черева. Та коли увільниш мене з тенет, дам тобі три науки, що, тримаючися їх, користатимеш багато увесь свій вік». Отже сей, здивований самим його балаканням, обіцяв зараз увільнити його з пут, коли почує від нього щось нового. Обернувшися до чоловіка, соловій мовить: «Ніколи не берися сповнювати те, що не може сповнитися, і не жалкуй за тим, що минуло, і ніколи не вір тому слову, що не подібне до віри. Бережи отсі три науки, а добре тобі буде». Дивуючись складності і мудрості тих речей, чоловік, розв'язавши його з сильця, випустив у повітря. Та соловій, бажаючи дізнатися, чи зрозумів чоловік силу переданих йому речень і чи виніс із них яку користь, мовить до нього, літаючи в повітрі: «Горе твоїй непорадності, чоловіче! Який скарб утратив ти сьогодні! Адже в моєму нутрі є перла завбільшки понад струсине яйце!» Коли ж почув се пташник, стрепенувся з жалю, сумуючи, що такий соловій утік йому з рук, а пробуючи зараз же зловити його, промовив: «Ходи до мого дому, а я, погостивши тебе гарненько, пущу назад з почестю». Та соловій відмовив йому: «Тепер знаю, що ти дуже нерозумний, бо, прийнявши радо і приємно вислухавши те, що тобі було сказано, не виніс з сього ніякісінької користі. Я ж тобі сказав не жалувати того, що минуло, а ти, бач, аж стрепенувся з жалю, що я втік із твоїх рук,

жалкуючи за тим, що минуло. Я навчав тебе не пробувати досягти те, що недосяжне, а ось ти пробуєш знов зловити мене, хоч не можеш пуститися моєю дорогою. А надто радив я тобі не вірити слову, не подібному до віри; а ти, бач, повірив, що в моєму нутрі є перла, більша понад мій розмір, і не похопився зміркувати, що цілий я завбільшки не буду такий, як струсине яйце, то як же ж би вмістилася в мені така перла?» (Migne, 942—944).

Розділ XI. Що робити по хрещенні? Приписи етичні, виклад про покуту, притча про блудного сина. Розділ XII. Виклад про аскетизм, про відлучення від світу, про мучеників і пустинників, притча про однорога. Розділ XIII. Притча про трьох друзів. Сі три розділи лишаємо без близьких уваг, пригадуючи тільки прогалину в притчі про однорога, яку ми зазначили на стор. 336.

Розділ XIV. Притча про однорічних царів і порівняння про голуба. В сьому порівнянні, що наведено у нас на стор. 340, зазначено прогалину в тексті; порівняння її з грецьким текстом показує дещо більше. Ось дослівний переклад грецького тексту, причім курсивом зазначуємо слова, яких не передано в крехівському рукописі. «Як *коли* голуб, тікаючи *від орла або яструба, з місця на місце перелітав*, раз на отсе дерево, то знов на *он той корч*, а потім у кам'яних печерах, і натикаючися на всякі шпички і ніде не находячи безпечного сховку, мучиться в ненастанній *тривозі* та в смутку» і т. д. (Migne, 985). Як бачимо, крех[івський] подав сей текст значно скорочений, а надто речення «и вься кокътиное впадаєт» прямо незрозуміле. Я догадувався (ст. 340), що тут треба доповнити в той спосіб: «И все въ кокти орлиныя въпадаєт»; грецький текст вимагає іншої кон'єктури, а власне: «и (на) вся кокти въпадаєт». Трудність становило би хіба слівце «ноє», що в крех[івськім] без зазначення прогалини прилучене до «кокти». В грецькім тексті маємо тут слова: «καὶ παντοίαις ἀκάνθαις ἑαυτὴν προσαράσσουσα»[1]; та латинський переклад подає варіант: «ac variis spinis pedem affigens»[2]. Чи не мав і старосл[ов'янський] перекладач перед собою тексту, де в сьому місці була мова

[1] І всякими колючками себе ранила *(грецьк.)*.— *Ред.*
[2] І всякими колючками ногу собі поранила *(лат.)*.— *Ред.*

про ногу, так що отсе слівце «ное» в крех[івському] є попсованим останком із слова «ногою»?

Ще більше вкорочене дальше речення, що ми привели в своєму резюме (ст. 340), де Варлаам виявляє свій ідеал щасливого життя. В грецькім тексті читаємо: «Бо се (себто страх божий) я пізнав як основу всякого добра; се й називається початком мудрості і найвищою («τετελειωμένη») мудрістю, бо життя (тоді) без смутку й без напасті *для тих, що його мають, а для тих, що намагаються дійти до нього, безпечно, як у господа. Отож направивши свою думку на непохибну дорогу заповідей господніх і пізнавши напевно, що нема в ній нічого кривого ані закрученого*, ані повного ярів та скал, терня та колючок, але що вся вона рівна *та однакова*» і т. д. (M i g n e, 985—988). Зазначивши курсивом те, що пропущене в крех[івському], ми бачимо відразу, відки се пішло, що в крех[івському] оте речення має зовсім інший вигляд і навіть інший характер, якого не має грецький текст. Та проте годі нам сказати напевно, яка була причина тих пропусків і змін в тексті старосл[ов'янському]. Слово «кьтиниє», ужите в крех[івському], рівнозначно з грецьким «ἀκάνθων»[1], є, мабуть, помилкою переписувача замість «трьниє».

Розділ XV. Промова про вбожество і про вольну волю, притча про сонце. Розділ XVI. Притча про царя і про двоє жебраків у яскині; притча про дідову дочку і парубка. Між сими двома притчами на стор. 85 крех[івського] рукопису внизу полишено порожнє місце; можна б думати, що тут мав бути рисунок, та порівняння з грецьким текстом вказує тут доволі значну прогалину; пропущено тут 30 рядків грецького тексту (M i g n e, 1004); в них кінчиться Варлаамів виклад притчі про царя і жебраків, і Варлаам укріплює Йоасафа в думці, щоби навів свого батька на добру дорогу. Йоасаф, відхиляючися від довшої розмови про се діло, запитує Варлаама, чи той ідеал аскетичного життя, який він йому вказав, справді можливо осягнути чоловікові? Варлаам впевняє його, що се можливо, і для заохоти оповідає йому притчу про багацького сина і дідову дочку. Ми привели (стор. 342) сю притчу в скороченні, та без початку, бо його нема в крехівському рукописі. В грецькім тексті Варлаам мовить:

[1] Колючок *(грецьк.).— Ред.*

«Коли се вчиниш, будеш подібний до того розумного парубка, про якого я чув, що він походив від багатих і знатних родичів. Батько висватав для нього дочку одного знатного вельможі та багача, пишну красавицю, та й поговорив з сином про подружжя й сповістив його, що собі задумав; але сей, прочувши те і прийнявши сю справу за щось негоже та невідповідне, вдався навтеку, покинувши батька. Вандруючи, зайшов у гості до хати одного вбогого діда, щоби там відпочити від денної спеки» (Migne, 1004). Далі йде те, що є в крехівському рукописі[1].

Розділ XVII. Виклад про бога. Розділ XVIII. Виклад про життя і смерть; вік Варлаама; притча про ланю. Розділ XIX. Символ віри, упімнення Варлаама. Розділ XX. Дальші упімнення Варлаама. Із сеї групи розділів виймаємо згаданий уже символ віри, що Варлаам передає Йоасафові, і подаємо його в старослов'янському тексті по крехівському рукопису й обік в дослівнім перекладі з грецького.

Крех<івськ и й>, 96—99:

Вѣрую убо въ отец и сынъ и святыи духъ, въ святую и живонач[а]льную тро[и]цу въ трех упостасех єдинѣмь божествнѣм прославленѣи. Єдиного бо съвѣдаємь бога: нерожденъна отца, єдиного ж[е] рожденъна сына и господа,

Migne, 1028—1034:

Так ось віруй в вітця, і сина, і святого духа, святу і живоначальну трійцю в трьох особах а в однім божестві прославлену, різну особами і особистими прикметами, а одноцілу по суті. Одного визнаючи бога невродженого — вітця, одного вродженого господа — сина, світло зі світла, правдивого бога з правди-

[1] В притчі про царя і двоє бідарів зазначимо при нагоді одне темне місце в крех<івському>. На питання «первосовітника», як йому видається життя отих бідарів, цар відповідає: «въсѣх къгда видѣх и слѣпы н тяжкы, насмисанъже и безнавъньь». В грецькім тексті читаємо: «з усіх, які я коли бачив, найнеприємніше й найнещасніше, огидливе і нужденне» (Migne, 1000). В шишатовацькім рукописі читаємо се місце ось як: «всѣх ихъ же нѣкогда видѣхъ, притранѣє и печальнѣє, зреште же и ненавистно» (Новакович, 91). Як бачимо, оба старослов'янські переклади з собою зовсім незгідні і супроти грецького тексту більше або менше невірні. Цікаво, що «зреште» в шишатовацькім постало, очевидно, з непорозуміння грецького слова «βδελυκτή» <огидна (*грецьк.*).— *Ред.*>; перекладач, може, прийняв його за «βλεπτή» <видимо (*грецьк.*).— *Ред.*> або щось подібне, що має зв'язок із «βλέπω». Словам крехівського рукопису «насмисан» і «безнавъньь» відповідають грецькі «βδελυκτὴ καὶ ἀποτρόπαιος» <огидлива і відворотна (*грецьк.*).— *Ред.*>.

свѣта от свѣта, бога истинъна, рожденънаго прежде всѣх вѣкь Благо[го] бо отца благь род[и]тся сынь, от свѣта нерожденъна свѣт всея вѣчныи. Богь сыи безнач[а]лень и вѣчень, имъже вся быша видимаа ж[е] и невидимаа. И єдинь образ духь святыи от отца исходяи, бог съвръшень и святынею прѣнимаа[и] самовлъно, самосильно, съвѣчно. Тако убо кланяйся отцу и сыну и святому духу въ трех упостасєх, обьще бо трем божество, єдина слава, єдино царствіе, єдина сила, єдина влас[ть]. Тако вѣрую, яко єдиночадын сынь и слово божіе нашего рад[и] спасеніа пріиде на землю благоволеніем отчіим и поспѣшьствіемь святаго духа. Без сѣмене зач[а]тся въ ложеснах святыя дѣва и богородица Маріа святым духом неистлѣнъно родися и человекь род[и]ся съвръшень, и яко тъ бог съвръшен єс[ть], двѣма єствома: божеством и человечьством. Весма образа не ищи съвѣдати, како себе излия сынь божіи и человекь быс[ть] от дѣвическія утробы и кръвы безьсѣменъно и неитслѣнъно, или како обою єстеству въ єдинои упостаси съвъкупленіє. Вѣровати бо сіа научихомся и дръжати яже богоизбранъно нам от божественаго писаніа изъглаголанъна, образа ж[е] не разумѣем ньи съѣдаємь и глаголати не можемь. Вѣруя убо въ сынь божіи, милосердіа рад[и] и милостынею быс[ть] человекь вься въспріимати человечьскаго єстества и непріложиыя страсти. Възалъка бо ся и въжада и спа и трудис[я] и подвизася вого бога, вродженого перед усіми віками; бо з доброго вітця добрий уродився син, а з невродженого світла виблисло вічне світло, із дійсного життя вийшло животворне джерело, і із самомогучості виясніла могучість сина, що є відблиском слави і втілене слово, що було на початку у бога і бог без початку і вічний; через нього все сталося, зриме й незриме. І одного знаючи духа святого, що походить від вітця, бога совершенного, і животворного, і щедрого на святість, з тою самою волею, з тою самою силою, рівно вічного, уособленого. Так ото кланяйся вітцю, і синові, і святому духові в трьох особах або прикметах, а в однім божестві; бо спільне у всіх трьох божество, і одна їх природа, одна суть, одна слава, одно царство, одна сила, одна могучість; спільне у сина і святого духа те, що вони з вітця; вітцева властивість та, що він невроджений, синова — вродження, а духова — походження. Так ось се так віруй; та зрозуміти спосіб вродження або походження не силкуйся, бо сього зрозуміти не можна; в простоті серця без мудрування заховуй, що отець, і син, і святий дух у всьому — одно, окрім невродження, і вродження, і походження, і що єдинородний син, і слово боже, і бог для нашого спасіння зійшов на землю за присудом вітця і при помочі святого духа, без сім'я зачатий в лоні святої діви і богородиці Марії через святого духа і без ушкодження з неї вродився і став вповні чоловіком, і що він є вповні бог і вповні чоловік, вроджений із двох на-

естеством человеческым и безаконiи рад[и] наших прiиде на съмрть волею, никакож[е] прикосшеся страсти бесъмертьному естеству. но плътiю съвѣдаем мучена и погребена и божественою силою изъ гроба въскръша (sic!) без истлѣнiа, на небеса ж[е] въшедша и прiйти пакы съ славою судити жи[вы]м и мертвым и въздати къмуждо по дѣлом. Въскрснут бо мертвiи и въстанут сущiи въ гробѣх, ибо съхранивъшеи господня заповѣди въ правои вѣрѣ наслѣдят жизнь вѣчьную, истлѣвъшiи въ грѣсѣх и уклонивьшiися от правыя вѣры въ муку вѣчную, зане самовлъном намь сущим и самовлъным с[ъ]вѣтом изъбрати благое или злое или мръзкое. Къ симь ж[е] исповѣдаи едино крещенiе водою и духом святым въ оставленiе грѣховь. Прiима[и] ж[е] и пречистых Христовых тайнь, вѣруя въ истину тѣлу и кръви сущем Христа бога нашего, яж[е] дас[ть] вѣрным въ оставленiе грѣхом въ нощи ж[е], єгда прѣдань быс[ть], обѣтованiе положи святым своимь учеником и апостолом и тѣми въсѣм вѣрным, рек: прiймѣте и ядѣте, се єс[ть] тѣло мое ломимое въ оставленiе грѣховь. Також[е] и чашу прiемь дас[ть] имь глаголя: пiите от нея вьси, се єс[ть] кръвь моя вас рад[и] проливаема въ оставленiе грѣховь, се створите въ мое въспоминанiе! Самь убо слово божiе тур,— божества i чоловiцтва, i в двох натурах, наділених пізнаванням, волею і силою ділання, самовладних і з кождого погляду вповні відповідних до тої міри і до того розумiння, яке всякій з них належиться,— одним словом, в божествi і чоловiцтвi, злучених в одній особi. І се без мудрування прийми і ніяк не силкуйся зрозуміти спосіб, як син божий сам себе умалив і зробився чоловіком з дівоцької крові без сім'я і без ушкодження, або яке є сполучення двох натур в одній особі. Бо ми навчилися заховувати те, що нам від бога сказано в божім писанні, а способу не знаємо і не можемо висказати. Віруй в сина божого, що через нутро свого змилування стався чоловіком і прийняв усі природні а непорочні почуття людської кості і терпів голод, спрагу, спав, почував утому і тривогу відповідно до людської вдачі і за наші неправди ведений був на смерть, розп'ятий на хрестi й похований, закуштувавши смертi, причім божество полишилося без болю і без зміни; бо ж взагалі ніякого такого почуття не приписуемо тій безчутливій натурі; розуміємо, що він тільки своєю прибраною вдачею (в грецькому «παθήμασι») терпів і був похований, а божою славою встав із мертвих і без ушкодження піднявся на небо і прийде знов зі славою судити живих і мертвих, якими сам знае словами боговидного тіла[1] і віддасть кождому справедливою для нього мірою.

[1] Отсі слова, в грецькім оригіналі: «δι' ὧν αὐτὸς οἶδε ῥημάτων τοῦ θεηγόρου σώματος» — темні і не перекладені також у Білліуса (Migne, 1002).

животворя[и] въсѣ тварь, силою своєю творит и прѣтварѣет божественным чистословіемь хлѣба и вина приносима тѣло своє и кръв пришьствіемь святаго духа, и кресщеніе и просвѣщеніе. Съ любовію пріемлящим съ вѣрою честноє изьображ[е]ніе владычнаго образа нас рад[и] въчеловечьшус[я] слову божію, самого мня творъца видя въ образѣ написаніе. разумныма очима къ истинъному виденію приходим єго ж[е] єсть образ. Нас рад[и] распенъшемус[я] не богы творя ли идолы, но яко образь въплъщъшагося бога лобъзаніемь, любовію и вѣрою изліавъшаго себе нас рад[и] даже и до рабіа образа. Також[е] и пречистыя єго матере и въсѣх святых въображеніа, також[е] и образ животворящаго и славънаго и честнаг[о] креста. кланѣяся вѣрою лобъзаи обѣсивъшагос[я] рад[и] на нем плътію нашего рад[и] спасеніа Христа бога нашего и спаса въсего мира, подавъшаго нам съй образ на діавола побѣду; устрашает бо ся его и трепещет не тръпя его силы. Блюсти же ся пакости подобает еретич[е]ская, глаголет бо апостоль: аще бо и аггель благовѣстит вам пач[е] єже благовѣстих вам, да проклят будет. Нѣс[ть] бо ино благовѣщеніе ни ина вѣра пач[е] єже апостолы проповѣдана и богоносных отець разными съборы извѣстована вѣра. Бо мертві встануть і будуть збуджені ті, що в могилах, і ті, що пильнували заповідей Христових і в правій вірі зійшли зі світу, наслідять вічне життя, а ті, що опоганені гріхами і збочували від правої віри, відійдуть на вічну муку. Вір, що нема ніякої суті, ніякого царства злого; не міркуй, що воно без початку або постало само з себе, або походить від бога; гони геть від себе таку нісенітницю! Але наше сідло і чортове, в нашої невваги навалилося на нас через те, що ми є власновольні і самостійною волею вибираємо чи то добре, чи зле. До сього визнавай одне хрещення водою і духом на відпуст гріхів.

Приймай також участь в пречистих Христових тайнах, віруючи, що справді стається тіло і кров Христа бога нашого, що дав вірним для відпусту гріхів. Бо вночі, коли був зраджений, новий заповіт дав святим своїм ученикам і апостолам, а через них і тим, що в нього вірять, мовлячи: «Візьміть, їжте, се моє тіло, ламане за вас на відпуст гріхів». Так само і чашу взявши, дав їм, мовлячи: «Пийте з неї всі, се моя кров з нового заповіту, проливана над вами на відпуст гріхів; се чиніть на мою пам'ятку». Так ось сам, слово боже, живий, і сильний, і всетворящий своєю силою, чинить і перемінює божою міццю хліб і вино просфори на тіло своє і кров, при проникненні святого духа, для освячення і просвічення тих, що приймають се з бажанням.

Кланяйся вірно і щиро шановному зображенню лиця господнього, слова божого, що вчоловічилося за нас, думаючи, немовби ти самого творця бачив на образі. Бо честь для образів, мовить один святий, відноситься до первовзору, а первовзір є той,

що зображений на іконі, бо з нього робиться подобизна. Отож, бачачи малюнок на іконі, розумовими очима приходимо до правдивого поняття о тім, що зображує ікона, побожно поклоняючися постаті того, що за нас прийняв тіло, не боготворячи, але цілуючи її як зображення втіленого бога, з бажанням і любов'ю для того, що унизив себе аж до подоби раба. Так само і пречистої його матері і всіх святих зображення в тої самої причини обіймаємо. Так само і знак животворного та чесного хреста цілуй, кланяючися з вірою задля того, хто тілом був на ньому повішений для спасіння нашого роду, Христа-бога і спасителя світу, що дав нам його як знак побіди над чортом; бо той тривожиться і тремтить перед його силою, не важучись іглянути на нього. В таких догмах і з такою вірою ти охрестишся і маеш держати її без зміни і без примішки всяких єресей аж до останнього віддиху. А всяку науку і всяке догматичне слово, противне отсій бездоганній вірі, відкидай з обридженням і вважай за відчуження від бога. Адже мовить апостол, що коли вам навіть ангел з неба звіщатиме щось інше, не те, що ми вам звіщали, нехай буде проклятий! Бо нема іншої євангелії ані іншої віри, крім тої, яка була проповідана апостолами і скріплена богоносними вітцями на різних соборах і утверджена католицькою церквою.

Думаю, що порівняння сих двох текстів легко зробить усякий, і що воно тільки потверджує ті уваги про крехівський ⟨рукопис⟩ і його відносини до грецького, які нам насувалися досі. Ми бачимо в крех⟨івському рукописі⟩

дуже значні пропуски супроти грецького тексту, і певна річ, що одну часть тих пропусків треба покласти на карб того, хто лаштував крехівський рукопис або той переклад з грецького, що крехівський є його списком. Се бачимо з того, що в деяких місцях оті скорочення роблять наш текст попросту незрозумілим. Та є тут цілий ряд пропусків, про які можна припускати, що перекладач не знайшов їх і в грецькім тексті, який служив йому первовзором, а є й деякі, хоч невеличкі додатки в нашім тексті супроти грецького, про які також годі сказати, чи вони були власним додатком ст⟨арослов'янського⟩ перекладача, чи виплили з відмінного потрохи грецького оригіналу.

До самого символу віри, що, очевидно, не є інтегральною частиною оповідання, написаною ad hoc[1], а осібним документом, що був готовий перед написанням повісті, ми, може, ще вернемо колись при нагоді. Тут додамо тільки, що латинський переклад Білліуса багато де в чому не сходиться з грецьким текстом, хоч звісно, не різниться від нього так сильно, як крех⟨івський⟩. Варто зазначити, що Білліус, мабуть, самовільно вніс у свій переклад західну формулу про походження духа св⟨ятого⟩ від вітця і сина і на підставі його перекладу Сорбонна признала повісті про Варлаама і Йоасафа характер книги щиро католицької (M i g n e, 1027); в грецькім тексті, як бачимо, формули «filioque»[2*] нема, та й сам Білліус у другім виданні свого перекладу її вичеркнув (гл⟨яди⟩: M i g n e, Patrol. gr., t. 94, Prolegomena, стор. 153).

Р о з д і л XX і XXI. К і н е ц ь у п і м н е н ь В а р л а а м о в и х, З а р д а н о в і п і д с л у х и, п р о щ а н н я і в і д х і д В а р л а а м а.

Р о з д і л XXII. М о л и т в а Й о а с а ф а, с л а б і с т ь З а р д а н а; ц а р д і з н а є т ь с я п р о н а в е р н е н н я с и н а н а х р и с т и я н с т в о; р а д а А р а х і ї; п о г о н я з а В а р л а а м о м, А р а х і я п р и в о д и т ь д о к о р о л я 17 а с к е т і в. До сього розділу завважимо, що старослов'янському «Арахія» відповідає грецьке «'Αραχής» і що кінець сього розділу в крех⟨івському⟩ рукописі не тільки дуже сильно скорочений супроти грецького тексту, але подає дещо зовсім не так, як

[1] На випадок *(лат.)*.— *Ред.*
[2] І сина *(лат.)*.— *Ред.*

читаємо в грецькому тексті. В крех⟨івському рукописі⟩ читаємо коротко, що цар розіслав за Варлаамом погоню на всі боки, а одною дорогою, «єгож[е] пач[е] всѣх самь вѣдааше, въсѣд на конѣ безь въздръжаніа гоняше. Та по 6 днях трудився въсує пострад[а]», погоня зловила 17 монахів і поставила перед ним. В грецькім тексті се діло розведено широко. Цар справді гонить за Варлаамом 6 день, та опісля лишається спочивати в однім сільськім дворику, а Арахію з сильним відділом кінноти посилає до самої Сенаарської пустині шукати Варлаама. Та там ніхто не вміє сказати йому, де живе Варлаам, от він і пускається в пустиню ловити аскетів і находить їх цілу купу на одній могилі. Вояки, обскочивши їх, «як пси многі», приводять їх до Арахії; аскети йдуть спокійно, а найстарший між ними несе торбину з реліквіями якихось померших святих. Арахія зараз бачить, що Варлаама між ними нема,— бо він знав його, додає автор; далі приведена його розмова з аскетами, що відповідають йому гордо й остро і не хотять показати Варлаамової домівки. Арахія каже їх бити і всіляко мучити, та, не добившися нічого, веде їх до царя.

Розділ XXIII. Розмова Авеніра з монахами і їх мученицька смерть. Із сього розділу крех⟨івський рукопис⟩ подав тільки коротесенький зміст, а власне 110 рядків грецького тексту передав словами: «онѣмъже о нѣмъ же не тъкмо не повѣдавъшем Варлаама, но и обличивъше царя богопротивъна и мръза идолослужителя» (ст. 119).

Тільки оповідання про муки і смерть аскетів (M i g n e, 1069) передане дослівно, та далі знов пропущено кінцеве речення того розділу, де смерть їх прирівнюється до смерті сімох Маккавеїв і їх учителя.

Розділи XXIV, XXV, XXVI, XXVII і XXVIII — епізод з Нахором, його диспут і навернення. Про сей епізод, а головно про промову Нахора у нас буде ще далі мова, то ми й лишаємо його тут без дальших уваг.

Розділи XXIX, XXX, XXXI і XXXII — епізод з Февдою, його розмова з Йоасафом і навернення. І сей епізод буде у нас ще далі обговорений осібно.

Розділи XXXIII, XXXIV, XXXV — царювання Йоасафа, навернення і смерть Авеніра.

Розділи XXXVI, XXXVII — відхід Йоасафа з царства і мандрівка по пустині. Тут, як ми вже згадували, крехівський список називає того, кого Йоасаф лишив своїм наслідником, Арахією, через що виходить, немов се той сам Арахія, що був дорадником його батька Авеніра. Ми згадали також, що в тому місці в крех⟨івському списку⟩ сказано, буцімто сей Арахія в часі диспуту Нахорового готов був стати в обороні християнства, а при описі диспуту про се не було згадки. Порівняння з грецьким текстом виясню̀є сю справу. При описі диспуту в грецькім тексті дійсно є згадка про такого охочого помагати підставному Варлаамові: «χριστιανῶν δὲ εἷς εὑρέθη μόνος εἰς βοήθειαν τοῦ νομιζομένου Βαρλαάμ ὀνόματι Βαραχίας»[1] (Migne, 1101), отже, він звався Барахія, чи, по-старослов'янськи, Варахія, і був зовсім не те, що Арахес, невірно названий у старосл⟨ов'янському⟩ Арахією. В крех⟨івському списку⟩ при описі диспуту ім'я його не згадано.

Розділи XXXVIII, XXXIX і XL — стріча Йоасафа з Варлаамом в пустині, їх спільне життя, смерть Варлаама, сон Йоасафа, його смерть, перенесення тіл обох святих до Індії. З того побіжного, так сказати, на виривки зробленого порівняння тексту нашої повісті, що є в крехівськім рукописі, з тим грецьким, що виданий Буассонадом і передрукований у Міня, переконуємося за те, як важно було б для історії перекладів з грецької на старослов'янську мову зладити критичне видання старослов'янського тексту нашої повісті по найстаршим спискам, а також простудіювання всіх звісних (старослов'янських) списків і перекладів на нові слов'⟨янські⟩ мови, які зроблено на основі старослов'янського.

Нам лишається ще сказати дещо про сам грецький текст повісті. Так, як його маємо, можна в ньому розрізнити три складові частини чи, властиво, три групи складників. Поперед усього різко виділяються своєю оригінальністю і силою притчі; їх звичайно числять 13, а власне: 1) про сівача; 2) про смертну трубу; 3) про чотири скриньки; 4) про соловія; 5) про блудного сина; 6) про доброго пастуха; 7) про однорога; 8) про трьох друзів; 9) про одно-

[1] А серед християн лише один знайшовся, що схотів допомогти гаданому Варлаамові *(грецьк.).— Ред.*

літніх володарів; 10) про царя і двоє бідарів; 11) про багацького сина і дідову дочку; 12) про молоду серну і 13) про царевича і жінку-спокусницю. Та я дочислив би сюди ще два ширше розведені порівняння: 14) про сонце, 15) про голуба, а також 16) оповідання про царського вельможу й каліку, що знає лік на людську обмову. Із сих 16 оповідань троє взяті із євангелій, а власне 1, 5 і 6, інші являються враз із нашою повістю уперве в європейських літературах. Відки вони взялися і яку перебули дорогу, поки дійшли до грецької повісті, про се буде у нас річ в другій частині отсеї студії, що буде присвячена власне літературній історії сих притч.

Другий складник нашої повісті, що теж усякому читачеві відразу впадає в очі і робить враження різке, хоч далеко не таке корисне, як притчі, се обширні релігійні, етичні і догматичні трактати, упімнення і молитви, що ними попросту переладований скелет властивого оповідання. Почавши від появи Варлаама, ті релігійні вставки займають найбільше місце і тягнуться майже без перерви аж до кінця. Певна річ, найбільшу часть тих уступів треба приписати перу того самого Івана, монаха з монастиря святого Сави, що написав сей твір, та ми вже згадували, що деякі часті з сеї групи не є його духова власність. Власне знаменита промова Нахора (у Міня розділ XXVII) є одним із таких чужих пер, що ними прикрасив себе автор повісті про Варлаама і Йоасафа. В останніх роках віднайдено в Сірії і Арменії стародавні переклади одного старохристиянського апологетичного пам'ятника, так званої «Апології» Арістіда, що досі звісна була тільки з свідоцтва історика церкви Євсебія («Historia ecclesiastica», IV, 3) та Єроніма* («De viris illustribus», 20)[1]. Аж ось в 1878 видали в Венеції вірменські мехітаристи* уривок сього пам'ятника в вірменському перекладі, віднайдений у двох списках, що один із них зладжений був ще в XII в., а другий аж в 981 р. Сам переклад, як сказано в передмові до сього видання, зладжений був із грецької мови ще в V віці. До вірменського тексту доданий був і латинський переклад. Пізніше віднайдено ще третій вірменський список того уривка, з XI віку. Та видання мехітаристів не звернуло на себе такої уваги як слід, може, для того, що

[1] По думці Гарнака («Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius», I, a, c. 98), Євсебій сам не читав «Апології», а Єронім тільки переписав та розвів водою згадку Євсебія.

уривок «Апології» був не дуже великий. Латинський переклад його передрукував Пітра («Analecta», IV, 6, 282), на німецьке переклав його Гімпель («Tübinger theologische Quartalschrift», 1880, I), та ті, що писали про нашу повість, не звертали на нього уваги. Аж ось віднайшов 1889 р. англічанин Гарріс* в монастирі святої Катерини на Сінаї сірійський переклад цілої «Апології» в рукописі з VII віку. Сірійський текст і англійський переклад він опублікував у видаваних Робінзоном «Texts and Studies», т. I, вип. 1. Учений редактор, прочитавши уважно сей пам'ятник, побачив зараз, що його грецький текст звісний нам давно — як промова Нахора в повісті про Варлаама і Йоасафа, і в приписці до Гаррісового видання подав се своє відкриття до відомості вченому світові. Правда, автор Варлаама і Йоасафа не втягнув «Апології» дослівно до своєї книги; він декуди вкорочував її, та проте в грецькім тексті ми маємо й деякі такі місця, яких нема в сірійськім, які, значить, пропустив сірійський перекладач. Врешті, правдоподібно й те, що деякі відміни грецького тексту супроти сірійського треба приписати авторові повісті. Думаємо, що не від речі тут буде подати читачам бодай початок сього пам'ятника в тексті, який є в крехівському, а до сього тексту додати переклад на нашу мову тих самих уступів з сірійського тексту. Нахор мовить:

«Аз, царю, прилежанієм божієм пріидох расмотрити мира. И видѣв небо и землю и море и солнце и луну и прочаа почюдихся красотѣ. Видѣв же яже въ всем мирѣ яко нуждею движима сут, разумѣх движащим их и одръжащаа их, яко съ єс[ть] бог въсего подвизаа и крѣпліи єс[ть] дръжимаго. Тому глаголя: бог єс[ть] въставивъшему вся и одръжащему безнач[а]льна и вѣчна, бесъмертна и не трѣбуя ничтож[е], вышъши въсѣх грѣхов и прегрѣшеніи, гнѣва же и забъвеніа и творимаа недоумѣванієм, и въсѣчьскаа им съставлена бышя. Не трѣбуют жртвы ни трѣбища ни въсѣх видимых, въси ж[е] єго трѣбуют. Сіа тако глаголана о бозѣ, якож[е] въ мнѣ въмѣстис[я] о нем глаголати. Пріидѣм же и от человеческаго рода, яко да видим, которы их дръжат истинъну, которыи ли съблазн.

Явѣ бо єс[ть], царю, яко троє роди человечестіи сут въ сем мирѣ, въ них же сут поклонителе вами глаголемых бо[г], юдеане и кръстиане, Тіиже пакы, иже многіа чтяше богы, на три роды раздѣлѣются: на хальдеаны и на ельлины и на египътяны. Си бо быша нач[а]льници и учители прочіим языком, многоименъных бог служителе и поклонителе видимых, которых прѣльщени быша, послѣдовати єтихіам (мабуть «стихіам»), и нач[а]ша чисти тварь пач[е] сътворъшаго их. Их же и образы нѣкоторых сътвориъше, нарекоша небеснаго и земнаго и морю, слънцу ж[е] и лунѣ и прочіим стихіам и звѣздам. И поставивъша я въ капищех кланяются богы я нари-

цающе, их же и стръгут съ тврьдою, да не унырены будут от разъбойникь. Ибо аще невъзможни бози о своемь спасеніи [...] даровати имут. Блазнію убо великою съблазнишас[я] хальдеане, и дивовати ми ся хощет, о царю, како глаголемии премудріи и не разумѣша, яко и та стахіа (sic!) тлѣема єс[ть] и повинуется нуждею, то како сут бози, како ли кумиры, иже въ образ сътворени, бози сут. Что убо глаголем о стихіи? Имящеи (мабуть, «мнящеи»): небо єс[ть] бог — блазнятся, видим бо є прелагаєма и нуждею движима и солнцу и мѣсяцу текуща и звѣзды овыубо заходяща, овыж[е] выходящу и по вся лѣта шьствованіе творят, жатву и зиму, якож[е] повелѣно им єс[ть] от бога, и не прѣступают повеленіа. Тѣм явѣ єс[ть] небо не бог, но дѣло божіе. Мнящи ж[е]: земля єс[ть] бог ли быс[ть], ни облазниша. Видим бо ю человек досажденіем и обладаєму и възмѣшаєма и копаєма ими, ибо аще испечена, то мрътва будет, аще пач[е] мочима, тляется и плоды єя, тъпъчема ж[е] язык и прочіих скотин, кръвію убієных оскврьняєма бывают, ръєма и наплъняєма мрътвых, Сим бо тако сущіих не подобает земли богыни быти, но дѣл[о] божіе не (мабуть, «на») требованіе человеком быс[ть]. И о (мабуть, «вода») дѣлаєма ими оскврьняется и тля имаес[я], измѣняется варима и ваны ж[е] размѣшима и остуденством вразима и кръвію оскврънѣема и на нечистоту всякую, на омовеніе и на опираніе носима. Сего ради не възможно водѣ быти богом. Блазнят бо ся огнь [...] же быс[ть] на требованіе человеком и одалаєм ими и носим от мѣста на мѣсто на варитву и печитву въсякым мясом, и еще ж [е] и мертвыми тѣлесы тлѣєм єсть от чловек; сего ради не подобает огня богом быти, но дѣл[о] божіе. Мняще ж [е] человека бога— блазънятся. Видим бо єго движима нуждею и питаєма и старѣющас[я] и не хотящу ему, и радуєтся и паки печален будет, требует пищу и питіа и одежда, сущу ж[е] ему единыя и древа и зеліе [...] и въсѣкым бѣсовствіем. И нѣціи от них овъцам и козлом и тлъцом и кръкодилу и змію и пъсу и влъку и кунѣ и тръпястику і аспиду и локу дуплому и чесновитъку. И не разумѣша окааніи видяще богы своя извѣдаеми єтерыми человекы. Прѣльстію убо великою съблазнишас[я] єгиптяне и хальдеане таковыя богы въводяще и кумиры им творяще. Явима сут, о царю, си въсякого божествных вѣра и клананіе блазне и погыбеліе, не подобает бо видимых имсновати, но невидимаа и всяч[е]ского видящего и вся сътворшаго бога чести и кланятися».

Зараз за сим крех⟨івський⟩ текст переходить до жидів і християн. Порівнюючи сеї текст з грецьким текстом в повісті, бачимо, що крехівський рукопис подає сю промову дуже вкорочену, в ній пропущено довгий і многоважний уступ про віру греків, а з уступу про віру єгиптян поміщено тільки шматочок. Щоби показати, оскільки наш список різниться від грецького тексту, а сей знов від того тексту Арістідової «Апології», що перекладена з сірійської мови, наводимо відповідну до повищого часть «Апології» в перекладі на нашу мову, користуючися для сеї цілі німецьким перекладом доктора Ріхарда Раабе (Dr. R a a b e. Die Apologia des Aristides, aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmer-

kungen herausgegeben. Leipzig, 1892, стор. 1—8). Місця, взяті в гранчасті скобки, властиві тільки сірійському текстові і пропущені при вставлюванні твору в текст «Варлаама і Йоасафа»; місця, надруковані курсивом, находяться в грецькім тексті та пропущені в церковнослов'янськім перекладі, який маємо в крехівськім списку.

«[Починається «Апологія», яку проголосив філософ Арістід перед кесарем Гадріаном про почитання всемогущого бога. До Кесаря Тита Гадріана Антоніна Достойного і Побожного мовить Марк'іан Арістід, філософ афінський.]

«Я, о царю, з ласки бога прийшов на сей світ, а коли приглянувся небу, і землі, і морям, і сонцю, і всяким іншим приспособленням, я дивувався устроєві світовому. Та я зрозумів, що світ і все, що в ньому є, порушується з принуки когось іншого; я зрозумів, що той, хто їх порушує, се бог, [що в них є укритий і від них скритий][1]. *А тим часом ясна річ, що те,* що порушує, сильніше від того, що рушається[2]. [А досліджувати про сього двигателя всього світу, який він є,— бо се мені ясне, що по своїй природі він непостижний,— і сперечатися про тривкість його порядків, немовби я їх вповні розумів,— ні на що не здалося, бо ніхто не може їх вповні зрозуміти]. Значить, [про сього двигателя світу] скажу лиш тільки, що він — бог [над усім] і все зробив [для чоловіка. А думка в мене така, що се добре, щоби хтось боявся бога і не неволив людей].

[Скажу далі: бог не є вроджений, не сотворений; се істота постійна], без початку [і кінця], безсмертна, [совершенна і непостижна. Вираз «совершенний» значить, що в ньому нема хиби], що він нічого не потребує, [але все на світі потребує його. А те, що він без початку, значить, що все, що має початок, має також кінець, а що має кінець, те підпадає знищенню. У нього нема ім'я; бо все, що має ім'я, причасне до сотворепого]. У нього нема постаті [ані будови членів, бо все, що з них зложене, причасне до уформованих речей. Він не є ані мужеського, ані женського роду. Небо не обхоплює його, але він обіймає небеса і се, що бачимо і чого не бачимо. У нього немає противника, бо нема нікого, сильнішого від нього]. Він не почуває ні гніву ні завзяття, [бо ж нема нічого, що б могло проти нього остоятися]. Блудити або забувати не лежить в його вдачі, [бо він увесь— мудрість і знання], через нього існує все, що існує. Він не бажає жертв зарізаних, ані напоїв, ані ніякої зримої речі, не потребує нічого ні від кого, але все, що живе, потребує його.

А коли отсе висказано вам про бога, оскільки наше пізнання було в силі висказати про нього, то перейдемо тепер до людського роду, щоб пізнати, хто з них дійшов до правди —тої, про яку ми, власне, говорили, а хто від неї відблукався.

Звісно вам, о царю, що на сьому світі є чотири розряди людей:

---

[1] В грецькім тут коротше: «συνῆκα τὸν κινοῦντα καὶ διακρατοῦντα εἶναι Θεόν»—«Я зрозумів, що той, хто їх порушує і над ними панує, се бог».

[2] В грецькім тут іще додано: «А те, що панує, сильніше від опанованого».

варвари, греки, жиди і християни[1]. [Варвари виводять початок своєї релігії від Кроноса і Реї і інших своїх богів, греки від Геллена, про котрого твердять, що походить від Дія. А від Геллена пішли Айоль і Ксутос, а інше потомство від Іпаха і Форонея, і від єгиптянина Данаоса, і від Кадма, і від Діонізоса. А жиди виводять початок свого роду від Авраама, того, що вродив Ісаака, а сей вродив Якова, що далі мав 12 синів, а ті з Сірії перенеслися жити до Єгипту. Там їх прозвано «народ гебреїв» від їхнього праводавця, а вкінці названо їх юдеями.

А християни виводять початок своєї релігії від Ісуса, месії, і зовуть його сином найвищого бога, і мовлять, що бог зійшов з неба і прийняв та вдяг на себе тіло від гебрейської дівчини і що в дочці чоловіка пробував син божий. Се показується із тої евангелії, яку, як у них голоситься, оповіщено віднедавна і якої силу зрозумієте й ви, коли її прочитаєте. Отож той Ісус уродився з плем'я гебреїв. А мав він 12 учеників, щоби сповнився його чудесний замір спасіння. Жиди пробили його, він умер і був похований, та оповідають, що по трьох днях воскрес і піднявся на небо. А тоді ті 12 учеників розійшлися по всіх звісних частях світу і навчали про його велич з усякою покорою та лагодою. Отим-то й ті, що нині вірять в сю проповідь, зовуться, як звісно, християнами.

Отакі-то ті чотири розряди людей, про які я сказав уперед: варвари, греки, жиди і християни. Почнімо ж тепер від варварів і за порядком] *перейдімо до інших народів, щоби переконатися, які з них мають правдиве розуміння про бога*, а які хибні.

Отож варвари[2], *не пізнавши бога*, похибилися на елементах і почали обожати твори замість творця. Задля того ж понародбляли ідолів[3] і позамикали їх у храмах і тепер віддають їм честь і дуже старанно пильнують їх, щоби розбійники не покрали їм богів. Варвари не зрозуміли того, що всякий, хто стереже, більший від того, кого стережуть, а той, хто творить, більший від сотвореного. Коли ж їх боги заслабі на те, щоб увільнити себе самих, *то як же вони дадуть свободу людям?* Значить, важко помиляються варвари *тим, що шанують мертві, для них зовсім непожиточні ідоли*. І хочеться мені, о царю, дивуватися їх мудрим, як се вони [так помилялися і назвали

---

[1] Грецький текст, а за ним і крех<івський>, має трохи інший і, мабуть, первісний поділ: є три роди релігій: многобожні, жидівська і християнська. Многобожні релігії знов діляться на три розряди: релігія халдейська, або, як видно з дальшого опису, обожання сил природи, рел<ігія> грецька — обожання людей, і релігія єгипетська — почасти обожання людей, а почасти обожання звірів та рослин. Остаточно, беручи формально, виходить п'ять розрядів, та властиво тільки два (многобожці і однобожці); вилучивши між многобожцями греків у осібну групу, а між однобожцями жидів, одержимо четвірку сірійського тексту.

[2] Грецький текст замість варварів має всюди халдеїв. Крех<івський> має тут певеличкий пропуск, що робить се місце незрозумілим: очевидно, той, хто переписував рукопис, в поспіху пропустив один або два рядки свого взірця.

[3] Сірійський перекладач пропустив тут дещо з грецького оригіналу Арістідового, що заховалося в нашій повісті і є також в крех<івському>.

богами ідоли, зроблені на честь елементів, і як се ті мудрі]не зрозуміли, що й елементи підпадають знищенню й розкладові. [Бо нехай тільки найменша часть елемента буде знищена або розложена, то й весь він знищіє і розложиться.] А коли елементи самі розкладаються, [і нівечаться], і мусять підлягати іншим, [сильнішим від них, і] значить по своїй вдачі не боги, то як же се ідоли, зроблені на їх честь, називають богом? [Велика се помилка, яку напустили їх мудреці на своїх прихильників].

Обернімося ж, царю, до елементів *самих, щоби показати, що вони не боги, а тільки твір, що нівечиться і змінюється* (подібно, як і чоловік[1]). *А бог не нівечиться і не міняється, і його не видно, а тільки він сам усе бачить, і змінює, і переробляє*[2].

Отож ті, хто думає про землю, що вона бог, дуже помилилися[3], бо ж її крають, [засаджують] і розкопують, [вона приймає нечистоту, і бруд людей, і диких звірів, і худоби, і деколи] буває безпоживочна. Бо коли її спалити — вона мертва, *бо з черепʼя не виросте нічогісінько.* А знов коли на ній набереться води, то вона нівечиться враз зі своїми плодами. А до того люди і худоба топчуть її ногами, *вона всисає в себе нечистоту* крові вбитих, її розривають, наповнюють мерцями, вона — схованка для трупів. [А се ж неможливо, щоби свята, чесна, щаслива і незнищена істота допускала хоч одну з тих речей]. З сього ясно нам стало, що земля не бог, а твір божий.

Так само знов схибили ті, що увірили, буцімто вода — бог. Бо вода сотворена для вжитку чоловіка і підлягає йому [різним способом. Вона міняється, *приймав в себе нечистоту*[4],] щезає і позбувається своєї вдачі, коли її варити разом з многими іншими речами[5]. Вона ж приймає кольори, їй не властиві, холод робить її твердою [бруд людей і звірів, і] кров убитих мішається і зливається з нею. [А дотепні люди силують її плисти по водопроводах, гонять її наперед без її волі], спроваджують її [до садків і інших місць], щоби збирала і виносила нечисть людей і змивала всяку нечистоту

---

[1] Грецький текст не має слів, узятих нами в скобки, та зате має в сьому місці слова, яких нема в сірійськім тексті: «Із небуття виведені розказом існуючого бога».

[2] Тут в сірійськім перекладі пропущено цілий уступ про те, що н е б о не бог; уступ сей є в грецькім тексті, а також і в крех<івськім>, хоч також з деякими скороченнями проти грецького.

[3] І тут сірійський текст трохи вкорочений супроти грецького, де читаємо: «Адже ж бачимо, як люди над нею збиткуються і нею володіють».

[4] Слова, розстрілені в гранчастій скобці, находяться в крех<івському>, хоча їх нема в грецькім тексті у Міня. Очевидно, той грецький текст, з якого перекладено взірець крехівського списка, мав їх також.

[5] Крех<івський> має тут інтересний зворот: «вапы ж[е] размѣсима», що відповідає грецькому «ἀλασσόμενον χρώμασι» <Що змінює кольори (*грецьк.*).— *Ред.*>. Очевидно, що ті грецькі слова не допускають такого перекладу, який є в крех<івському>, бо «ἀλ)άσσω» <Міняю, змінюю (грецьк.).— *Ред.*> значить переіначувати, підмінювати, а «χρῶμα» <Колір (*грецьк.*).— *Ред.*> — фарба, колір. Чи старослов'янський перекладач мав перед собою грецький текст з іншими словами в тім місці?

[і вдовол<ьн>яла людські потреби][1]. Отим-то неможливо, щоб вода була богом, а тільки є вона діло боже [і часть природи].

Так само немало похибили *й ті, хто увірив,* що вогонь — бог, бо й сей сотворений для вжитку людей і підлягає їм [різними способами] для варення страв [і для роблення литих предметів і інших речей, про які ваше величество знаєте][2]. Надто його всякими способами гасять і придушують, так що він щезає.

А знов ті, хто увірив, що вітри з бурі — бог,— і ті помиляються. Адже се нам ясно, що ті вітри підлягають комусь іншому, [бо ж вони віють раз дужче, а раз слабше, а то й затихають на розказ того, хто панує над ними. Бо вони сотворені богом], *задля чоловіка, щоби заспокоювати потребу дерев, і плодів, і засівів і щоби гнати кораблі на морі,* [що то привозять людям те, чого потребують, і перевозять усякі речі звідти, де вони є, туди, де їх нема, і на те, щоби удержувати в постійності часті світу. Власне через те,] *часом змагаючись, а часом слабнучи, вони* [в однім місці роблять користь, а в іншім шкоду] *за показом їх управителя.* [А навіть люди при помочі звісних приладів можуть його ловити й замикати, щоби приносив їм пожиток, якого від нього жадають. А сам він не має над собою ніякісінької власті. Отим-то неможливо назвати вітри богами, а тільки ділом божим].

Так само помиляються й ті, хто вірить, що сонце — бог. Адже ж ми бачимо, що воно рушається за розказом когось другого, раз у раз крутиться, [і біжить], і ходить ступінь за ступенем, сходячи і заходячи [день у день], щоб огрівати парості рослин і зілля і [виводити їх на повітря, з котрим мішається все, що тільки росте на землі]. А надто хід його такий, що його можна обчислити, так само як і хід інших звізд. [І хоча воно по своїй природі — одно, то примішується до многих частин для пожитку і потреби людей, і то не по своїй волі, а по волі того, хто ним кермує]. Отим-то неможлива річ, щоби сонце було богом, а є воно тільки ділом божим. [Те саме треба сказати й про місяць та зорі][3].

---

[1] Завважимо тут ось що: грецький текст має се місце так: «καὶ ὑπὸ τοῦ κρύους πηγνύμενον, καὶ εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων πλύσιν ἀγόμενον» <І від холоду замерзає, і для обмивання всяких нечистот застосовується *(грецьк.).— Ред.*>. Білліус [перекладав, очевидно, з якогось повнішого тексту і має «utpote quae et frigore concrescat, et ex cruore spurcitatem contraha t, et ad impurarum omnium rerum ablutionem adhibeatur» <оскільки від холоду замерзає, і від крові забруднюється, і для обмивання всяких нечистих речей застосовується *(лат.).— Ред.*>. Як бачимо, того що підчеркнено в лат<инському>, нема в грецькім зовсім. Інтересно, що крех<івський> має се місце ще повніше: «И остуденствомь вразима, и кръвію осквръньѣема и на нечистоту всякую на омовеніе и на опираніе носима». Слів, підчеркнених в стар<ослов'янському>, нема ні в грецькім, ні в латинськім тексті, та може бути, що вони — плеонастичний додаток стар<ослов'янського> перекладача; таких додатків ми вже здибали кілька.

[2] В грецькім тексті і в крех<івському> тут є знов дещо таке, що пропущено в сірійськім.

[3] Цілий уступ про вітри, сонце і місяць в крех<івському> пропущений. Треба додати, що й у сірійському перекладі пропущено

А ті, хто вірив про [стародавніх] людей, буцімто [дехто з них був] бог,— [власне ті дуже] помилялися, [як се й ти сам знаєш, царю]. [Бо ж чоловік зложений із чотирьох елементів і з душі та духу і для того називається також світом і без одної з тих частин не може існувати. У нього є початок і кінець, він родиться і гине. А бог, як я вже сказав, по своїй вдачі вільний від усіх тих речей, він не зроблений, і його не мож<на> знівечити. Отим-то й неможливо, щоб ми прикладали чоловіка до божої вдачі]. Адже ж він не раз жде радощів, а дізнає горя, *жде сміху, а мусить плакати, буває лютий, заздрісний, зависний, почуває жаль, не згадуючи вже про інші його хиби. І всякими способами нівечать його елементи, а навіть звірі. Відси то, о царю, мусимо зрозуміти помилку варварів,* що [не роздумавши добре про правдивого бога, відблукалися від правди і пішли за принадою своїх змислів,] віддали честь мертвим образам і через своє засліплення не зрозуміли, який є правдивий бог[1].

. . . . . [2]

«[А що єгиптяни дурніші від усіх інших народів, то] *не досить їм було тих і інших богів, але вони понадавали назви богів навіть звірам*[3] [і рослинам, що й душі не мають]. Бо деякі з них обожають вівцю[4], другі — теля, *деякі — свиню,* [інші ящірку], а деякі крокодила, *і кібця, і рибу,* [*і ібіса*], *і яструба, і орла, і ворону.* Деякі *обожають кота,* [а інші — рибу шеббута], деякі — пса[5], деякі — вужа, а деякі — змію[6], [а інші лева], а інші — часник, і цибулю, і тер<ен>, [а інші пантеру] і всяку всячину в тім роді. І не розуміють ті нещасні, що всі оті речі — ніщо, хоча день у день бачать, як люди їдять і нівечать їх богів і як вони навіть нівечать одні одних. Одних з-поміж них палять, інші здихають, гниють і робляться гно-

---

цілий уступ про місяць, що находиться в грецькім тексті; сірійський перекладач натякнув тільки на сей уступ речення, що ми поставили в скобках.

[1] Уступ про обожання чоловіка в грецькім тексті не тільки коротший, але й досить відмінно уложений від сірійського. Та що в крех<івським> велика його часть пропущена, то ми не вдаємося в дальше порівняння.

[2] Як уже сказано, в крех<івському> тут є велика прогалина: пропущено обширну характеристику грецької міфології і першу половину єгипетської. Щоб не забирати багато місця, ми також лишаємо набоці ті уступи, а приводимо зразок перекладу з сірійського тексту тільки того уступу, що відповідає текстові, захованому в крех<івському>.

[3] В крех<івському> бачимо в сьому місці вирвані зі зв'язку і незрозумілі слова: «... и древа и зеліе и всѣкым бѣсовьствіемь»; в грецькім тексті дарма шукаємо за чимось, що би їм відповідало, так само нема нічого відповідного і в сірійськім тексті.

[4] Грецький текст і крех<івський> додають тут ще цапа.

[5] Грецький і крех<івський> додають ще вовка.

[6] В крех<івському> маємо: «И кунѣ и тръпястьку аспиду»; в грецькім сим назвам відповідають: «καὶ τὸν πίυηκον, καὶ δράκοντα καὶ τὴν ἀσπίδα» <і мавпу, і дракона, і змію (*грецьк.*).—*Ред.*>; виходило би, що замість мавпи старослов'янський перекладач поклав куну, а на вужа найшов незвичайну назву «тръпястька».

єм. [І вони не розуміють, що ті боги пропадають різними способами]. Не зрозуміли того єгиптяни, що такі речі — не боги, бо самі собі не можуть допомогти. А коли вони заслабі на те, щоб увільнити себе самих, то відки ж у них візьметься сила, щоб увільняти, рятувати своїх поклонників? Важкої помилки допустилися єгиптяни, тяжчої, ніж усі народи, які тільки є на землі».

Ми вважали потрібним зупинитися трохи довше над тим пам'ятником старохристиянської апологетики, щоби на ньому схарактеризувати редакторський метод автора повісті при вплітанні в свій текст інших, готових уже творів. Знаючи, що він вплів цілу Арістідову «Апологію», ми не будемо вагуватися признати можливість, що таким самим робом вплетено в сей текст і інші старохристиянські літературні твори. До них зачислили б ми згадану вже нами Йоасафову молитву перед сподіваним мучеництвом (розд⟨іл⟩ XXV), упімнення, яке дає Варлаам Йоасафові перед хрещенням (розд⟨іл⟩ XIX) і т. і., хоча, звісно, поки що не можемо ствердити тут позику так документально, як при промові Нахора. Щодо самої «Апології», ми завважимо ще, що початок її, який ми отсе привели, є не що інше як ширший і артистично виконаний розвиток тих думок, що висказані в звіснім апокрифі «Откровеніе Авраама» чи, радше, в тих жидівських книгах, особливо в книзі «Яшар» і в «Гемаррі», що послужили джерелом сього апокрифа, а почасти також у Йосифа Флавія[1]*. На сю залежність грецької «Апології» від жидівських талмудичних джерел досі, здається, не було звернено уваги.

Треба нам згадати ще про одне оповідання, що становить інтегральну часть повісті, а при тім входить також до круга теологічних вставок. Є се оповідання про сон Йоасафа, вставлене в розділ XXX. Ми в своєму резюме згадували вже про сей сон. Властиво в повісті маємо два сни Йоасафа, а в обох оповідається про загробний світ, та другий сон (розд⟨іл⟩ XL) не має в собі нічого характерного, а є немов символічним показом стану душі Йоасафа по смерті Варлаама, значить, тісно зв'язаний з самим ходом оповідання. Інше діло перший сон, де посвячено досить місця обмалюванню загробного світу і вжито до того досить незвичайного матеріалу.

Ще 1891 р. згаданий уже англійський учений Ерм. Ро-

[1] И. Порфирьев. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872, стр. 44—46.

бінзон звернув увагу на те, що сон Йоасафа в нашій повісті в багатьох подробицях сходиться з візією св. Сатура* і що обі ті візії, хоча написані незалежно одна від одної, основані на старших джерелах, а власне на подібних описах неба і пекла, які є в апокрифічних апокаліпсах Ездри, Павла й Мойсея*. А що всі ті апокаліпси зложені християнами, то проф. Робінзон догадувався, що вони виплили з одного джерела, а власне із старохристиянської, давно затраченої апокаліпси св. Петра, про яку до нас дійшли тільки скупі свідоцтва старших отців церкви[1]. Не минув рік після опублікування сеї думки, коли втім у одній старій гробниці в Акмім у горішнім Єгипті знайдено пергаменовий рукопис з 33 карток, з VIII—XI в., писаний по-грецьки, а в ньому обік двох значних уривків апокрифічної книги Єноха і уривка також давно затраченої Євангелії св. Петра найшовся й уривок із апокаліпси св. Петра, і то власне такий, де є опис неба і пекла. Всі ті уривки опублікував д. Буріан, директор французької археологічної місії в Каїрі, бо, власне, тій місії пощастилося найти ті старі пам'ятки (U. B o u r i a n t, Mémoires publiées par les membres de la mission Archéologique au Caïre, t. IX, fasc. I, 1892). Вони, розуміється, зараз звернули на себе загальну увагу вченого світу, і досі про кожний з них мається обширна література[2]. Отож ми можемо вже напевно сказати, що думка проф. Робінзона в части, а власне щодо сну Йоасафа, оправдана і що автор його, без сумніву, користувався сею старою апокаліпсою. Те саме треба сказати й про автора візії св. Сатура, коли тим часом візія св. Павла пішла з інших джерел, правдоподібно, із апокаліпси Софонії (H a r n a c k, Geschichte. I, b, 854). Думаю, що не від речі буде подати тут перекладений з грецького текст сну Йоасафа, а обік нього покласти в перекладі на нашу мову відповідні уступи з апокаліпси св. Петра, щоби читачі могли собі самі виробити суд про спосіб, в який автор нашої повісті користувався сим старим пам'ятником.

---

[1] I. Armitage R o b i n s o n, Texts and Studies, t. I, n. 2. The Passion of S. Perpetua, c. 37—41; E. K u h n*, Barlaam und Joasaph, c. 47.

[2] Вона показана в книжці Гарнака «Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius», I, a, стор. 32—33, а детальніше в його «Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus», Leipzig, 1893 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchrist. Litteratur. Bd. IX, Heft 2), передмова.

Migne, 1149—1152

Молячися кілька годин зі слізьми і часто б'ючи поклони (по-грецьки «γονυκλιτήσας»), Йоасаф простерся на долівці. І, заснувши крихту, побачив, як якісь страшні [мужі] вхопили його і, пройшовши по місцях, яких він ніколи не бачив, завели його на якусь величезну площу, гарно прикрашену квітками і вельми милу. Тут він побачив усякі і різнобарвні рослини, рясні якимись незвичайними і чудовими плодами, гарними на вигляд і розкішними на смак. А листя дерев голосно дзвеніло в пречистому повітрі, а порушуючися, давало несказаний та розкішний запах. Там стояли престоли, зроблені з найчистішого золота і з дорогого каміння, іскрячися чудовим полиском, і постелі на якихось коштовних ліжках, пристроєні такою пишнотою, що ніякими словами сього не вискажеш. Довкола протікали пречисті води, так що аж очі радувалися, дивлячися на них. Через отсю чудову і величезну площу провели його ті страшні [мужі] і впровадили до міста, що ціле так і яснілo якимось несказаним блиском; мури його були з прозірчастого золота, а башти збудовані з каміння, якого він ніколи не бачив. О, хто ж міг би висказати красоту і блискучість того міста? Світло, що плило ненастанно згори, наповнювало всі його вулиці, а якісь крилаті вояки, самі наскрізь світлянії, мешкали в ньому, співаючи пісні, яких ніколи не чували людські уші. І почув голос, що мовив: «Отсе є відпочинок справедливих: отсе радощі тих, що заслужили собі ласку господню». *(Йоасаф просить страшних мужів, що його провадили, щоби лишили його в тім розкішнім місці, та вони не хочуть сього вчинити, а тільки обіцяють, що він колись прийде ще сюди).*

Сказали се і знов, пройшовши величезну рівнину, потягли його на місце темне і повне всякого суму, вовсім суперечне з тим блиском і з

Із апокаліпси св. Петра

І коли ми молилися, явилися нараз два мужі і стануло перед господом, і ми не могли на них дивитися. І господь показав мені обширну площу поза отсим світом і землю, покриту квітками, що не в'януть, і повну пахощів і невмирущих рослин, рясних благословенними плодами. А багатство квіток було таке велике, що запах відтам доходив аж до нас.

Мешканці того місця одягнені були в одежу світлих, блискучих ангелів, і одежа їх подібна була до їх поля. А ангели літали довкола них. Однакова була величність усіх, що там живуть, і одноголосно співали вони радісно на переміну похвальні пісні господу богу в тому місці. І господь промовив до них: «Отсе місце ваших первосвящеників, справедливих людей!»

Та я побачив і інше місце насупроти тамтого, повне пропастей, і се було місце кари, а ті, що там

тими радощами, які бачив уперед. Пітьма була страшенна і зовсім безпросвітна, а весь простір повний був крику і стогону. Там палало, бухаючи, величезне огнище, а скрізь лазили якісь пажирливі хроби. Якісь страшенні постаті снували довкола огнища, а деякі нещасні горіли в огні. І почувся голос, що мовив: «Отсе місце грішників! Отсе кара на тих, що поплямили себе поганими вчинками!» каралися, і ангели, що їх карали, мали на собі темну одежу, як темне було повітря в тому місці. *(Дальше йде опис поодиноких мук, кінця його нема).*

Нема сумніву, що автор повісті про Варлаама і Йоасафа в своїм оповіданні про сон Йоасафа покористувався апокаліпсою святого Петра, хоча, треба признати, взяв із неї тільки загальну концепцію, розширивши опис раю, а вкоротивши вельми опис пекельного страхіття. Ствердження сього факту літературної залежності важне для означення часу, коли була написана повість; та про се у нас буде мова далі.

Ми вже згадували про те, що теологічні навчання, виклади, промови і молитви, щедро розсипані в тексті нашої повісті, становлять немов енциклопедію християнської теології у всіх її головних відділах. Очевидна річ, що для осягнення сеї цілі автор мусив послугуватися сучасною йому теологічною літературою. Значить, якість і обсяг того літературного апарату, яким він послугується, і той ступінь розвою християнської теології, який бачимо в повісті, може дати нам дуже докладну вказівку про час написання повісті. Се питання ми постараємося розібрати докладно в дальшім розділі нашої праці, а тепер тільки загально схарактеризуємо спосіб поступування автора повісті при користуванні літературними джерелами. Спосіб сей нічим не різниться від того, як поступали інші тогочасні писателі. Докладне цитування джерел не було тоді в звичаї. Щонайбільше цитовано письмо святе, як найвищий авторитет, і то цитовано так загально, що не раз годі нам віднайти те місце, яке цитоване. Досить буде пригадати ті місця, які цитуються в деяких книгах Нового заповіту з промовою ὅτι γέγραπται[1], а яких в книгах Старого заповіту нині не можемо віднайти[2].

[1] Що було написано *(грецьк.).— Ред.*

[2] Вони зведені докупи у Гарнака — «Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius», I, b, стор. 849—850.

І автор нашої повісті цитує свої джерела подібним способом; та тут важно знати, що під писанням, св⟨ятим⟩ письмом він розуміє зарівно Старий, як і Новий завіт. Фразою «ὅτι γέγραπται» він вводить цитати зарівно з книг Старого завіту («Битія», стор. 905, Псалтир: «Λέγει γὰρ ἡ Γραφή»[1], ст. 1009, Второзаконіє: «φησίν»[2], стор. 944, Притчі Соломонові, 1009 і т. ін.), як і з Нового («φησὶ γὰρ ἡ Γραφή»[3] — цитовано св. Павла, ст. 921, «γέγραπται»[4]— цитовано «Діяння», ст. 940; «καθὼς γέγραπται»[5]— цитовано св. Павла, ст. 972). Дуже часто він зазначує існування цитати одним втрученим слівцем «φησίν» (наприклад, 884, 924, 944, 957, 1009 і т. д.), а часто приводить місця й оповідання зі св⟨ятого⟩ письма, не зазначуючи зовсім, відки їх бере (наприклад, стор. 880, де згадано про Валаама і його осла, числ⟨а⟩, XXIII; стор. 952, де приведено Мойсеєві заповіді; стор. 957, де приведено притчу про блудного сина, Луки, XV і т. ін.). Дуже багато місць із книги Нового завіту приведено як слова Христові («φησὶν ὁ Κύριος»[6], 925 — цит⟨овано⟩ Івана Євангеліста⟩; 932 — цит⟨овано⟩ єв⟨ангеліє⟩ Мат⟨вія⟩; 961 — цит⟨овано⟩ Мат⟨вія⟩; 968 — цит⟨овано⟩ єв⟨ангеліє⟩ Луки; 969 — цит⟨овано⟩ Мат⟨вія⟩; 992 — цит⟨овано⟩ єв⟨ангеліє⟩ Луки; 993 — цит⟨овано⟩ Мат⟨вія⟩; або «εἶπεν ὁ Σωτήρ»[7], 936 — цит⟨овано⟩ Мат⟨вія⟩; 989 — цит⟨овано⟩ єв⟨ангеліє⟩ Луки; або «φησὶ Χριστός»[8], 919 — цит⟨овано⟩ єв⟨ангеліє⟩ Івана; 925 — цит⟨овано⟩ Мат⟨вія⟩; або «Θεὸς Λόγος εἶπεν»[9], 920 — цит⟨овано⟩ єв⟨ангеліє⟩ Івана; «τὰ ὑπὸ τοῦ Κυρίου εἰρημένα»[10], 949 — цит⟨овано⟩ єв⟨ангеліє⟩ Луки; «κατὰ τὴν θείαν φωνήν»[11], 965 — цит⟨овано⟩ єв⟨ангеліє⟩ Мат⟨вія⟩; «καθὼς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ μανθάνομεν»[12], 989 — цит⟨овано⟩ єв⟨ангеліє⟩ Луки). Інтересні дві цитати: «Λέγει Κύριος ὁ Θεός»[13], стор. 961 —

---

[1] Бо так каже святе письмо *(грецьк.)*.— *Ред.*
[2] Каже *(грецьк.)*.— *Ред.*
[3] Бо так каже писання *(грецьк.)*.— *Ред.*
[4] Святе письмо *(грецьк.)*.— *Ред.*
[5] Як було написано *(грецьк.)*.— *Ред.*
[6] Каже господь *(грецьк.)*.— *Ред.*
[7] Сказав спаситель *(грецьк.)*.— *Ред.*
[8] Каже Христос *(грецьк.)*.— *Ред.*
[9] Бог слово сказав *(грецьк.)*.— *Ред.*
[10] Сказане господом *(грецьк.)*.— *Ред.*
[11] За божественним голосом *(грецьк.)*.— *Ред.*
[12] Як ми довідуємося з Євангелія *(грецьк.)*.— *Ред.*
[13] Каже господь бог *(грецьк.)*.— *Ред.*

цит(овано) пророка Захарію, і «ἡ ἐστὶ ῥῆμα Θεοῦ»[1], стор. 1025 — цит(овано) ап(остола) Павла; як бачимо, слова новозавітного апостола поставлено нарівні зі словами старозавітного пророка, хоча святий Павло звичайно промовляв від себе, подавав свої слова як власну думку, а пророки, говорячи, подавали свої слова за голос самого бога.

Та обік тих загальних формул ми маємо в повісті й докладніші вказівки на цитовані джерела. У автора є улюблені писателі, яких він не тільки часто цитує, але й називає на ім'я. Із старозавітних писателів до таких належить Давид, автор Псалтирі. Він у нашого писателя — пророк κατ' ἐξοχήν[2]; «мовить пророк Давид» або «мовить пророк» —ся формула стрічається дуже часто (стор. 960, 993, 1017, 1040, 1041); Давид називається надто «цар і пророк» (ст. 940) або «блаженний» (1041). Раз цитується поіменно пророк Ісайя (стор. 937), а раз цитата із сього пророка приводиться формулою: «στόμα Κυρίου ἐλάλησε ταῦτα»[3] (стор. 998). Із старозавітних писателів названі ще на ім'я: Соломон (з додатком «ὁ σοφώτατος»[4], стор. 872), хоча його приповідки цитовані частіше (наприклад, стор. 1009, 1012); Даниїл (також з додатком «ὁ σοφώτατος», стор. 989); менше виразно, бо без названня імені цитовані пророки Захарія (961) і Софонія, сей останній формулою: «τούτῳ συνάγων καὶ ὁ ἕτερος προφήτης φησίν»[5] (стор. 937).

Із новозавітних писателів улюбленим джерелом нашого автора є апостол Павло; як Давид у нього — пророк над пророками, так Павло — апостол над апостолами, апостол «κατ' ἐξοχήν»[6]. «Апостол мовить» — се звичайна формула, якою він вводить цитати зі святого Павла («φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος», 860; «φησὶ γὰρ ὁ ἀπόστολος[7]», 949, 1016, 1017); інколи виразніше, називаючи ім'я («φησὶ γὰρ ὁ μακάριος Παῦλος»[8], 877, 932, подібно 936), інколи менше виразно («ῥημάτων ἀκήκοα σοφῶν τινὸς διδασκάλου»[9], ст. 988), або

[1] Яка є словом божим *(грецьк.)*.— *Ред.*
[2] Переважно *(грецьк.)*.— *Ред.*
[3] Уста господа це вимовили *(грецьк.)*.— *Ред.*
[4] Наймудріший *(грецьк.)*.— *Ред.*
[5] Погоджуючись із ним, і інший пророк каже *(грецьк.)*.— *Ред.*
[6] Переважно *(грецьк.)*.— *Ред.*
[7] Каже богоподібний апостол, 860; бо так каже апостол *(грецьк.)*.— *Ред.*
[8] Каже блаженний Павло *(грецьк.)*.— *Ред.*
[9] Я чув мудрі слова одного вчителя *(грецьк.)*.— *Ред.*

загалом: «καθὼς γέγραπται»[1] (972) або «φησί»[2] (921). Ми згадували вже, що слова сього апостола автор уважає словами самого бога (1025). Варто привести ще дві формули, якими наш автор вводить цитати зі святого Павла. На стор. 1072 він зове його: «ὁ θεῖος Ἀπόστολος, ὁ τὸν Χριστὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ λαλοῦντα...εἶπεν»[3], а на стор. 1013: «ἐκεῖνος, ὁ μέχρι τρίτου φθάσας οὐρανοῦ καὶ ἀῤῥήτων ἀκούσας ῥημάτων τοιαύτας ἀφῆκε φωνάς»[4].

Перша з тих формул кидає інтересне світло на те, як уявляв собі наш автор писательську інспірацію великого апостола народів, а друга показує, що таємничі слова святого Павла сказані в другім посланні до коринфян, гл⟨ава⟩ XII: «Знаю чоловіка в Христі, що був порваний аж до третього неба, і знаю про того ж чоловіка, що чув недовідомі (властиво неможливі до висказання) слова» — брав дослівно як оповідання про дійсну візію апостола. Се й не диво, бо в такім значенні бере їх і досі церков, а, опираючися на сих словах, християнська побожна традиція вже скоро, в II або III віці по Хр⟨исті⟩, скомпонувала знаменитий апокриф, звісний і в старім слов'янськім письменстві під заголовком «Павлово видѣніє».

Доволі часті у нашого автора також цитати з святого Івана Євангеліста. Він називає його «ὁ ἐμὸς θεόλογος»[5] (стор. 876), або «ὁ ἐξαίρετος τῶν θείων εὐαγγελιστῶν»[6] (стор. 924), або ще виразніше: «γράφει δὲ καὶ ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ μαθητὴς Ἰωάννης»[7] (стор. 961). Інших євангелістів він цитує дуже часто, та поіменно не називає ніколи. Так само цитує він «Діяння апостольські», не називаючи їх виразно, а що найбільше зазначуючи цитату словом «γέγραπται»[8] (940).

Особливої уваги заслуг⟨ов⟩ують ще цитати зі святого Петра. Автор ніде не називає його по ім'ю, цитуючи його писання, та раз вказує на нього зовсім виразно, мовлячи:

---

[1] Як було написано *(грецьк.)*.— *Ред.*

[2] Каже *(грецьк.)*.— *Ред.*

[3] Божественний апостол, устами якого промовляв Христос... сказав *(грецьк.)*.— *Ред.*

[4] Він, який досяг аж до третього неба і чув невимовлені слова, таким голосом заволав *(грецьк.)*.— *Ред.*

[5] Мій богослов *(грецьк.)*.— *Ред.*

[6] Видатний серед божественних євангелістів *(грецьк.)*.— *Ред.*

[7] І так пише його улюблений учень Іоанн *(грецьк.)*.— *Ред.*

[8] Написано *(грецьк.)*.— *Ред.*

«Γράφει δὲ καί ὁ κορυφαιότατος τῶν ἀποστόλων»[1] (стор. 1044); іншим разом цитує його дуже невиразно: «ὡς φησί τις τῶν θεηγόρων»[2] (ст. 932).

Отсе і все, що знаходимо в нашій повісті цитоване зі св(ятого) письма. Певна річ, сього досить багато, та проте вже з того, що було вище сказано, ми бачимо, що автор брав до свого твору далеко більше чужої власності, ніж сам хотів признати. Тільки щасливим випадкам треба приписати такі відкриття, як текст Арістідової «Апології», як цитати з Петрової «Апокаліпси»; деяких позичок того роду досі ми не в стані удокументувати; інші, як вказана нами (стор. 11) позичка з життя Марії Єгипетської, належали в тім часі, що так скажемо, до літературної обігової монети і находяться також в інших творах церковних. Та є деякі уступи повісті, в яких ми можемо викрити цитати з пізнішої церковної літератури, з отців церкви. Автор наш ніколи не називає тих писателів поіменно, а найчастіше навіть зовсім не зазначує, що якесь місце є цитат; щонайбільше в двох або трьох випадках він дуже загальним способом зазначує цитат формулою «φησίν»[3] (стор. 925, цитований святий Григорій Назіанзинський*) або «σοφός τις ἐκάλεσεν»[4] (стор. 1016 — цитований святий Василій Великий).

Подрібного розбору вимагають і надзвичайно важні для літературної історії нашої повісті цитати зі святого Івана Дамаскина. Ми вже згадували про те, що середньовікова традиція, особливо Західної Європи, вважала сього отця церкви автором нашої повісті. Пізніші екзегети і теологи силкувалися скріпити сю традицію, вказуючи на багато місць в повісті живцем, як казали, виписаних із інших творів св. Івана Дамаскина або написаних в такім самім дусі і тоні, як інші його писання. Вказували особливо на виклад Варлаама про вольну волю в чоловіці, що є одною з основ теологічної доктрини Ів(ана) Дамаскина, далі на ті місця, де підноситься потреба шанування ікон і виступається проти іконоборської єресі, а також на ті місця, де викладається про подвійну натуру Христа і виступається проти єресі монотелітів*. Ми мусимо докладно

---

[1] Так пише найавторитетніший серед апостолів *(грецьк.)*. —*Ред.*
[2] Як каже один з богословів *(грецьк.)*.— *Ред.*
[3] Каже *(грецьк.)*.— *Ред.*
[4] Якийсь мудрець назвав *(грецьк.)*.— *Ред.*

придивитися всім тим і ще деяким іншим місцям головно задля того, що новіша критика піднесла дуже важкі сумніви щодо Дамаскинового авторства повісті.

В усякім разі нема сумніву, що докладне пізнання теологічного апарату, яким користувався наш автор, дуже важне вже хоч би для встановлення часу, коли написаний був сей твір, а затим і до прояснення початків його літературної історії — дарма, що автор не улегшив нам сеї задачі, а ціла літературна традиція тих часів ще більше її утруднює. Завважити ще треба, що ті численні ноти і вказівки подібних місць, які ми завдячуємо пильності та начитаності давніх теологів і якими густо підсипаний текст нашої повісті в виданні Міня, мають дуже малу вартість. Ті давні вчені дуже часто вдовольнялися, найшовши таке саме слово, такий самий зворот, і зазначували се в нотах як цитати; натомість виписки цілих обширних уступів, копіювання цілої аргументації в якійсь певній справі — не доходило до їх уваги. Отим-то ми й поминаємо увесь сей ніби вчений апарат, а переходячи до дискусії над питаннями про авторство і час написання нашої повісті, обернемося просто до тих місць, що можуть додати нам певні вказівки.

IV

(Питання, хто був автором грецької повісті про Варлаама і Йоасафа. Спори, викликані різницями в самій грецькій рукописній традиції. В Західній Європі автором загально вважається Іван Дамаскин. Білліусові докази на се авторство. Противна думка Радера* і його докази. Думки Алляція і др. за авторством Дамаскиновим; докази давніх авторів і Цотенберга проти сього авторства. Думка про авторство Євфімія Грузина і Кунові докази проти неї. Іван-монах із монастиря св. Сави—автор нашої повісті. Коли написана ся повість по-грецьки?)

Ми вже згадували про те, що рукописна традиція повісті про Варлаама і Йоасафа не однозгідна щодо того, кого треба вважати автором сеї повісті. Найстарші рукописи признають автором якогось Івана монаха із монастиря св. Сави, та є рукописи з XII і XIII віку, де автором виставлено св. Івана Дамаскина (гейдельберзькі (рукописи), 59 і 201, ватіканський, 1724, і др.). В двох рукописах (венецький, cod. Nanianus, 137, і паризький, cod. Bibl. Nat., 1771) автором, а радше перекладачем з гру-

зинської на грецьку мову названо Євфімія Грузина. Деякі знов рукописи, як флорентійський, Bibl. Sfortianae, 63, монахійський, 205, гейдельберзький, 200, признають автором сеї повісті Івана Сінаїта, звісного в церковній літературі під назвою Ліствичника, від його головного, аскетичного твору «Ліствиця». Та проте загалом можна сказати, що коли східний православний світ читав «душеполезну» історію, байдуже, чи її написав сей чи той св. Іван, в Західній Європі від XIII віку вона приписувалася св. Іванові Дамаскинові. Йому приписує сю повість Яків а Voragine в своїй знаменитій «Legenda aurea», зложеній перед 1298 р., і домініканець Вінцентій з Бове (Vincentius Bellovacensis) у своїм «Speculum historiale», зложенім перед 1264 роком; оба ті автори вставили до своїх збірок також скорочений латинський переклад нашої повісті. Так само скорочений латинський переклад находимо у третього видного писателя XIII віку Петра De Natalibus в його праці «Catalogus» (lib. X, cap. 114). Повний латинський переклад друкований був два рази осібними книжками ще в XV віці, не звісно де і в якому році (гл(яди): «L. Hain Repertorium bibliographicum», I, 2, стор. 223, № 5013 і 5914). Ще один недатований самостійний друк сього твору вийшов у Антверпії з передмовою Йоанна а «Silva Ducali»; тут уперше приписано латинський переклад сього твору Георгію Трапезундському*. Перший датований друк лат[инського] тексту нашої повісті вийшов у Базилеї між творами св. Івана Дамаскина 1525 р. і був передрукований там же 1539, 1548, 1559 і 1575, а також у Кельні 1546 р. Всі ті передруки дають нашій повісті титул: «Historia duorum Christi Optimi Maximi militum e graeco in latinum versa». Дальші передруки сього ж тексту ввійшли в склад обширних збірок «Житій святих», а власне кельнського «Vitae sanctorum patrum veteris catholicae atque apostolicae ecclesiae», 1548, і венецького «Sanctorum priscorum patrum vitae», 1551, виданих Ліпоманом (K u h n, Barlaam und Joasaph, 54, 55; O u d i n i, Commentarius de scriptoribus ecclesiae, т. I, стор. 1750). Опираючись на повазі св. Івана Дамаскина, в р. 1583 вставлено святих Варлаама і Йоасафа до «Римського мартирологія»* і постановлено святкувати їх пам'ять дня 27 падолиста. Ще швидше, ніж у латинській церкві, ввійшло святкування сих святих також до грецької; в грецьких Мінеях* покладено під днем 16 августа пам'ять τοῦ ὁσίου Ἰωάσαφ υἱοῦ Ἀβενὴρ

τοῦ βασιλέως[1]. Отим-то і в слов'янських Мінеях під тим самим днем стрічаємо скорочене життя св. Варлаама і Йоасафа; скорочену переробку повісті маємо в Мінеях св. Димитрія Ростовського; пісні на їх честь є в празничних Мінеях, виданих у Почаєві. В рукописнім «Пролозі», що переховується в бібліотеці перемишльської гр⟨еко⟩-к⟨атолицької⟩ капітули (sign. LII, 635) і писаний був у XVI віці, під днем 27 падолиста згадується тільки «пам'ять 17-ти монахів, замучених царем Авеніром у Індії», а Варлаама і Йоасафа нема.

В другій половині XVI віку француз Білліус зладив новий переклад нашої повісті з грецької мови на латинську, а також на французьку; перший з тих перекладів був виданий 1577 р. між творами св. Івана Дамаскина, другий вийшов окремою книжкою в Парижі 1578 року. В передмові до латинського видання Білліус доказує, що не кого як власне Дамаскина треба вважати автором сього твору; а щодо його доказів пізніші вчені не докинули майже нічого нового і важного, для того вважаю потрібним привести їх тут у дослівнім перекладі. «Бо поминаючи вже те,— пише Білліус,— що Георгій Трапезундський, з роду грек і вельми шанований не тільки своїми, але й нашими, потверджує, що не хто інший, а Дамаскин був її автором,— для потвердження сеї думки вважаю вельми важним те, що в своїй книзі «De orthodoxa fide» і майже у всіх інших Дамаскин багато і радо черпає з Василія, Григорія Назіанзенського і інших отців сього розряду, а часто запозичає від них цілі рядки, а то й цілі обширні речення. Так само і в отсій повісті завважав я багато цитат із тих самих авторів, часто без подання назви, особливо з Назіанзина, як ось у розд⟨ілах⟩ 7, 8, 10, 11, 15, 17, 20, 24 і в многих інших місцях. Додаймо до того й те, що він не тільки радо запозичається від тих писателів, але також багато цитує із книги «De orthodoxa fide», переписуючи слово в слово, як, напр., усе те, що в розд⟨ілі⟩ 15 говорить про вільний розсуд. Вкінці в тій самій думці немало утверджує мене й ся розправа про ікони в розд⟨ілі⟩ 19, про що, власне, в часі Дамаскина йшли гарячі суперечки. Усе те свідчить за Дамаскиним, а найвиразніше переконує нас, що автором повісті не був Іван Сінаїт. Бо коли сей жив за часів Теодосія Старшого*, як видно із книги XIII «Historia mis-

[1] Святого Йоасафа, сина царя Авеніра *(грецьк.)*.— *Ред.*

cellanea» Павла Диякона*, то яким же робом міг би в отсьому оповіданні, про яке сам автор говорить, що було принесене з Індії, цитувати письма Назіанзина, що тоді ледве ще й були опубліковані? І яким способом заставляв би був Варлаама викладати царевичеві про ікони, коли би питання про їх шанування в ту пору не було ще навіть піднесене?» (M i g n e, Patrologiae graecae cursus compl., t. XCIV. Ioannis Damasceni opera omnia quae exstant, t. I, Prolegomena, 153—154).

Про авторство Івана Дамаскина почали уперше сумніватися єзуїти Беллярмін («De scriptoribus ecclesiasticis»), Поссевін і Фосс* («De historicis graecis»), а то з причин догматичних. Беллярміна вразило те, що Варлаам велить Йоасафові вірити в походження св. духа від отця і сина, а се, мовляв, противиться розумінню св. Івана Дамаскина, котрий у своїй книзі «De fide orthodoxa, lib. I, cap. II» виразно говорить, що дух св⟨ятий⟩ постав не з сина, а через сина. Значить, увесь сумнів сих учених єзуїтів висів на дуже тоненькім волоску, ба на слові «Filioque», і міг бути усунений гіпотезою, що се слово вставив хтось пізніше, поминаючи вже те, що в II главі кн⟨иги⟩ І. Дамаскинового твору «De orthodoxa fide» власне сього місця, цитованого Беллярміном, нема.

Основнішу критику до Білліусових висказів приложив Матвій Радер (M a t t h a e u s R a d e r u s, Isagoge ad Scalam Joannis Climaci). Поперед усього він виказав, що Йоан Сінаїт, або Ліствичник зовсім не та людина, про яку говорить Павло Диякон; що жив він не за часів Теодосія, а 185 літ пізніше, та проте не був автором повісті про Варлаама і Йоасафа, так само як не був ним і Йоанн Дамаскин. Радер покликається на свідоцтво грецьких рукописів, де автором названо Івана-монаха з монастиря св. Сави. Що в повісті знаходяться речення і думки, взяті із творів Дамаскина, св. Василія і Григорія, се нічого не доказує, бо раз ті твори були опубліковані, то всякий міг брати з них цитати. А що автором повісті не був св. Іван Сінаїт (Ліствичник), се доказує Радер тим, що за часів сього святого не було в церкві суперечки про прочитання ікон, про що в повісті викладається широко.

Радерові докази не мали сили вповні переконати. Незважаючи на них, учений Лев Алляцій приписує повість про Варлаама і Йоасафа св. Іванові Дамаскинові. Дарма, що Радер покликається на заголовки грецьких рукописів,

де автором названо Івана Сінаїта; далеко більше рукописів приписує авторство її св. Іванові Дамаскинові. Йому ж приписав її Агапій Грек, монах, що переклав сю повість на людову мову грецьку і видав у Венеції; він, певно, був би не признав авторства її Ів. Дамаскинові, коли б не був знайшов про се свідоцтва в рукописах, якими користувався для своєї праці. А втім і св. Ів. Дамаскин жив якийсь час у монастирі св. Сави, де й постригся в ченці,— значить, могли пізніше звати його «мужем чесним і шановним із мон⟨астиря⟩, св. Сави» (гл⟨яди⟩ M i g n e, op. cit., 154—156). Треба ще додати, що в тих часах (XVI—XVII в.), коли історична критика ледве починала викльовуватися з твердої шкаралущі догматичного способу мислення, питання про те, чи якесь оповідання написав або не написав такий святий писатель, як Іван Дамаскин, було рівночасно питанням про історичний чи неісторичний характер того писання. Такий святий та богом натхнений муж не міг свідомо і самохіть написати неправди, а коли щось подає як факт, то се мусить бути правдиве. Всі аргументи історичної критики відскакували від одного всемогучого аргумента: він мусив усе те знати через духа святого. Сим аргументом Алляцій усуває сумніви Беллярміна та Росвейде (M i g n e, op. cit., 153). Сей остатній у своїм виданні «Vitae patrum Orientalium, Antverpiae», 1628, передруковуючи Білліусів латинський переклад повісті, додає, що якесь стародавнє рукописне «Floriarium» під днем 27 дек⟨абря⟩ означає, що Йоасаф, «rex et eremita»[1], жив 383 по Хр⟨исті⟩. «Quam aetatem unde Floriarium hauserit — nescio»[2],— додав від себе осторожний Росвейде. Та Алляцій, опираючися на 26 розділі повісті, де розповідається, що всі царі і всі мудреці кланяються ідолам, кладе час життя сих святих перед Костянтином В⟨еликим⟩, бо в р. 383, за часів Теодосія були вже й царі християнами. За авторством Дамаскиновим промовляли і пізніше деякі поважні критики, як ось віденський бібліотекар Ламбецій* (L a m b e c i u s, Commentarius de bibliotheca Viennensi, t. VIII, 289, 614—622), Рудольф фон Беккендорф у передмові до Лібрехтового перекладу сеї повісті на німецьку мову, виданого в Мюнстері 1847 р., Макс Мюллер, Ріс Девіс*, Кирпичников.

[1] Цар і пустельник *(лат.)*.— *Ред.*

[2] У який час і з якого джерела був взятий «Floriarum», я не знаю *(лат.)*.— *Ред.*

Та треба сказати, що здавна не бракувало й таких учених, котрим не промовляли до переконання докази Біллі-уса. Ітак учений єзуїт Беллярмін у своїй книзі «De scriptoribus ecclesiasticis» виказує сумніви щодо правдивості сеї історії. «Бо коли се історія,— запитує він,— то як міг Йоасаф, що уперед нічогісінько не чув про св(яте) письмо, зараз по своїм наверненні в часі своїх спокус захищатися різними місцями зі св(ятого) письма, цитованими з пам'яті?» Той самий сумнів повторив і другий учений єзуїт Антоній Поссевін у першім томі свого «Apparatus sacer», додаючи, що проти авторства Дамаскинового промовляє й додаток «Filioque» в повісті, суперечний з Дамаскиновим ученням про се питання. Не просто проти авторства Дамаскинового, а рішуче проти історичної правдивості сеї повісті висказався й згаданий уже нами Гюе (D a n i e l H u e t i u s, De origine fabularum Romanensium, стор. 60), зачисляючи сей твір до повістей. «Ea fabula,— пише він,— Romanensis quidem est, sed pia; de amore agit, sed divino; plurium hic sanguis effusum est, sed Martyrum. Ad historiae normam et ex fabulae Romanensis legibus opus illud elucubratum est; nihilominus tamen etsi verisimilitudo ibi satis accurate observata est, tot tamen figmentorum praefeci indicia, ut qui seria animi cogitatione opus legerit, is confictum esse nunquam sit iturus inficius»[1] (гл(яди): C a s i m i r i O u d i n i, Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis illorumque scriptis tam impressis quam manuscriptis adhuc exstantibus etc. Francofurti ad Moenum, 1722, t. I, p. 1752).

Особливо підозреним для Гюе було те, що хоча отся історія буцімто відбувається в Індії, а проте всі назви осіб у ній — сірійські (M i g n e, op. cit., t. 96, p. 860). Та й сам Уден не тільки рішуче противиться історичності нашого оповідання, називаючи зміст його байкою, але не менше рішуче виступає й проти авторства Дамаскинового. Білліусові докази за його авторством зовсім не переконують Удена, а слово Filioque в тексті повісті є для нього доказом, що треба вважати «authorem hujus historiae esse posteriorem controversia inter ecclesiam Graecam et Latinam

[1] У цьому романі йдеться про любов, але божественну; багато там пролито крові, але мучеників. Цей твір складено згідно з правилами історії та законами романів; незважаючи на це, хоч у ньому досить ретельно додержано правдоподібності, проте помітні ознаки вимислу, але той, хто читатиме цей твір з усією розсудливістю, ніколи не вважатиме його вигадкою *(лат.)*.— *Ред.*

mota de processione Spiritus Sancti, quae aetate Photii primum incepit»[1] (op. cit., 1751).

Новіший історичний критицизм уже в XVIII віці скріпився настільки, що автори, котрі не входили в те, чи Дамаскин був автором повісті про Варлаама, чи ні, почали чимраз пильніше додивлятися до її історичної і географічної основи і добачати тут усякі несуразності. Що се за Індія, що граничить з Ефіопією? Як міг Арахія із сеї Індії за кілька день забігти до Сенаарської пустині? Такі і тим подібні питання підношено вже в XVIII віці, а Гільман* (H ü l l m a n n, Städtewesen des Mittelalters, Bd. IV, 195—201), подаючи зміст нашої повісті, находить і вичислює в ній «abscheuliche Verstösse gegen Geographie und Geschichte»[2]. Так само й Грессе* (G r ä s s e, Lehrbuch einer allgemeiner Litterärgeschichte, II, Bd., 3 Abth., erste Hälfte, стор. 352) відмовляє сьому творові всякої історичної основи і заразом доказує, що се не є твір св. Івана Дамаскина. При тім він приводить цікаву замітку вченого англійця Уортона (Warton), що вже тоді (коло 1820 р.— книга Грессе вийшла 1837) бачив у нашій повісті «das Werk eines morgenländischen, vielleicht äthiopischen Christen»[3].

Та про все те треба сказати, що такі припадкові уваги не посували наперед справи авторства грецького тексту. Дехто, як Гель* (G e e l i u s, Bibliotheca critica, t. V, p. 241), сподівався докладніших звісток з пильного перегляду і критичного порівняння всіх грецьких рукописів повісті; інші, як Буассонад, перший видавець грецького тексту «Варлаама і Йоасафа» (I. Fr. B o i s s o n a d e, Anecdota graeca, e codicibus regiis descripsit, annotatione illustravit... Vol. IV, Parisiis, 1832), лишали се питання набоці. Те саме вчинив і Ф. Лібрехт у своїй знаменитій праці про джерела нашої повісті («Jahrbuch für romanische und englische Litteratur», 1860, II, 314—334, передруковано в книзі F. L i e b r e c h t, Zur Volkskunde. Heilbronn, 1879, ст. 441—460), про котру далі буде мова. Загалом від часу появи праці Лібрехта увага вчених звернулася в інший бік; грецький текст трохи занедбано, і навіть досі

[1] Автор цієї історії жив після суперечки між грецькою і латинською церквами щодо розуміння природи святого духа, яка почалася вперше за часів Фотія *(лат.).— Ред.*

[2] Твір одного християнина з півдня, можливо з Ефіопії *(нім.).— Ред.*

[3] Огидні похибки щодо географії та історії *(нім.).— Ред.*

ніхто не здобувся на нове, критичне його видання; Мінь у своїй «Patrologiae graecae cursus completus», t. 96, 1864 р. передрукував видання Буассонадове, давши обік нього латинський переклад Білліуса, а Дуе в своїй збірці легенд (D o u h e t, Dictionnaire des légendes du christianisme, 1855, стор. 59—252) передрукував Білліусів французький переклад і скорочений латинський текст із «Legenda aurea» Якова а Voragine.

В р. 1887 появилася з різних поглядів дуже важна праця Цотенберга «Mémoire sur le texte et sur versions orientales du livre de Barlaam et Joasaph». Про сю працю нам прийдеться ще не раз говорити в дальших розділах: тут ми мусимо зупинитися при тій її частині, що присвячена розборові питання про авторство нашої повісті. Цотенберг потратив чимало праці на те, щоби основно розібрати всі давніші теорії, а особливо докази Білліуса за авторство Дамаскиново. По думці Цотенберга, Білліус зібрав усе, що можна було знайти на користь сеї гіпотези, а пізніші вчені, що приписували авторство нашої повісті Івану Дамаскинові, не додали до Білліусових доказів нічого важного. Цотенберг збиває ті докази так основно, що після його книги годі вже поважному вченому піддержувати сю теорію. Ітак щодо Георгія Трапезундського, то його свідоцтво не може мати ніякої ваги, бо він жив у XIV віці, значить, яких 600—700 літ по написанні повісті; в усякім разі свідоцтво те тим більше тратить вагу, що воно перечить декотрим, власне найстаршим рукописам повісті, де автором повісті називають Івана-монаха, а не Івана Дамаскина. Що торкається стилю, то хоча би стиль повісті був навіть зовсім подібний до стилю інших творів св. Івана Дамаскина, то се ще не була підстава, на якій можна би конечно приписувати повість сьому авторові. Та, на лихо, докладний розбір — і Цотенберг присвячує сьому розборові кілька сторін свого «Mémoire» — показує, що стиль повісті дуже сильно різниться від стилю безсумнівно автентичних творів Дамаскинових. Бо коли стиль повісті загалом легкий, плавний, гармонійний і відповідний предметові, то Дамаскин пише раз бомбастично, то знов сухо, часто буває темний і запутаний, не вміє штучно будувати періоди, а зовсім примітивно зліплює свої речення союзом *καί*, не дбаючи про те, чи речення ті рівнорядні, чи підрядні. Дуже важний доказ, подрібно переведений Цотенбергом, що автор повісті про Варлаама є св. Іван Дамаскин,

щоправда, часто цитують ті самі місця з письма св(ятого), але в таких випадках користуються загалом різними рецензіями письма святого, що одно вже попросту виключає можність, аби св. Іван Дамаскин був автором повісті.

Щодо цитат з старих отців церкви, то Цотенберг пригадує дві обставини. Одно те, що в повісті про Варлаама ніде виразно не названо ані одного отця церкви, а речення, взяті з їх творів, приводяться без ніякого відрізнення від іншого тексту; тільки два рази сказано загально: «Так пише один мудрець із нашого краю». А друге те, що в християнській передній Азії за часів Дамаскина і ще далеко раніше, від III і IV віку, існували збірки цитат із письма св(ятого) і з отців церкви, так звані τόποι παράλληλοι[1] (дві такі збірки надруковано між творами св. Івана Дамаскина, гл(яди): M i g n e, Patrologiae graecae cursus completus, t. XCV et XCVI), і що майже всі церковні писателі користувалися тими збірками для полемічних і писательських цілей. Отим-то легко зрозуміти, що в повісті про Варлаама і в творах Дамаскинових можуть знаходитися цитовані ті самі місця старших отців церкви, та проте нема ще ніякої потреби ані підстави до висновків про тотожність автора повісті і творів Дамаскинових. Та легко зрозуміти й те, що інколи досить трудно буває вказати, що якесь місце, не зазначене автором виразно як цитата, є справді цитата, а в такім разі треба бути подвійно обережним, щоб на основі таких сумнівних цитат не посуватися до рішучого твердження про якийсь генетичний зв'язок між повістю і справжніми творами Дамаскиновими.

А яких же то отців церкви цитовано в повісті про Варлаама? — запитує далі Цотенберг. Питання се дуже важне, бо дає можність уставити хоч в приближенні terminum a quo[2] написання повісті. І Цотенберг виказує, що в повісті знаходяться цитовані тільки старші отці церкви з IV і V віку, а головно Василь Великий, Григорій Назіанзин, а при деяких точках, про які зараз будемо говорити, також Максим Визнавець* і Немезій*. Із сього можна висновувати, що повість могла бути написана найраніше при кінці V віку. Сей висновок скріпляється ще одною дуже важною обставиною. Коли будемо держатися старої традиції, то повість про Варлаама була написана в монас-

[1] Аналогічні теми *(грецьк.)*.— *Ред.*
[2] Терміну, від якого *(лат.)*.— *Ред.*

тирі св. Сави близько Єрусалима,— а ми не маємо причини не вірити тій традиції,— то, очевидно, повість не могла бути написана перед основанням сього монастиря. А монастир св. Сави оснований був, знаємо се напевно, в р. 491 святим Савою спільно зі св. Євфіміем[1].

Так само, як з іншими цитатами, стоїть річ також і з тими цитатами, які автор повісті про Варлаама начебто взяв із творів св. Івана Дамаскина. Поминувши вже те, що про св. Дамаскина в повісті ніде не згадано ані безпосередньо, ані посередньо, виказує Цотенберг, що ті ніби цитати не мають у собі нічого такого, що б було властиве одному тільки Ів. Дамаскинові, так що автор повісті так само, як і Дамаскин, міг узяти з інших, старших джерел. Правда, ті основи християнської догматики, які виложено в повісті, в головних нарисах зовсім тотожні з догматикою Дамаскиновою (в контроверсію з додатком «filioque» Цотенберг не вдається); та вони ж тотожні з догматикою всіх інших православних учителів церковних з VIII, а також у VII, ба й із VI віку, так що тут годі знайти яку-небудь тверду опору для уставлення часу, коли була написана наша повість.

Та проте есть деякі спеціальні точки, де справа стоїть інакше. Вже Білліус підніс був суперечку про шанування ікон і ті місця повісті, що відносяться до тої теми. Отож знаємо, що суперечка про шанування ікон у грецькій церкві розгорілася була з великою силою в другій половині VII віку і кілька сот літ була джерелом великих колотнеч у грецькій церкві. Та Цотенберг доказує з великою силою переконання, що уступи в повісті про Варлаама, де говориться про почитання ікон, виглядають так, немовби автор їх зовсім не знав нічого про якусь боротьбу за ікони і що ті уступи, правдоподібно, взяті були з творів якихсь старших отців церкви. Ітак те славне речення, яке приводить також Іван Дамаскин, що почитання і молитва перед іконою відноситься не до самої рукотворної ікони, а доходить до її прототипу, знаходиться вже в IV в. у Василя Великого. Писателі християнські IV, V і VI віків дуже часто в полеміці з язичниками боронили християнського почитання ікон; в самім початку VII віку, далеко ще перед вибухом суперечки іконоборської внутрі церкви, написав Леонтій з Неаполя, єпископ Кіпрський, а його вчення

[1] H. Zotenberg, Mémoire, стор. 36.

перейняте було майже дослівно в текст канонів другого Нікейського собору[1].

Дуже нещасливо вибрався Білліус, покликаючися на тотожність учення про вільний суд в повісті про Варлаама і в творах Івана Дамаскина. Цотенберг доказує, що в відповіднім уступі повісті виложено не те що не тотожне, а просто-таки супротилежне вчення; автор повісті стоїть на становищі старших церковних писателів, особливо Максима Визнавця, Немезія і Григорія Назіанзина[2].

Тільки уступ про вільну волю, на який також покликається Білліус, і в повісті, і в Дамаскиновій книзі «De orthodoxa fide» — справді тотожний не тільки змістом, але навіть слово в слово. Сей уступ, незвичайно важний для історії скомпонування грецької повісті про Варлаама, належить до звісної суперечки в грецькій церкві над питанням, чи Христос, бувши разом богом і чоловіком, мав тільки одну, божеську волю, чи двоїсту, божеську і людську. Ся суперечка, звісна в церковній історії під назвою суперечки з єресю монотелетів, розгорілася в р. 633, коли патріарх Александр Кірос опублікував своїх IX тез, де виложено було вчення про одну-одиноку волю у Христа. Швидко опісля опублікував більший церковний собор монотелетів свою «Ἔκθεσις», себто мотиноване визнання віри, що сталося вихідною точкою дальших суперечок. Супроти сього монотелетського вчення виступає св. Іван Дамаскин, а також повість про Варлаама не тільки однаковими доказами, але зовсім однаковими словами. Який же з сього висновок? Можливі тут різні погляди, та в усякім разі з тим застереженням, що коли вже не вся повість, то бодай отсей уступ «de libera voluntate»[3] мусив бути написаний не швидше як в р. 633. Чи тотожність сього уступу в повісті і у Івана Дамаскина можна вважати доказом на те, що Іван Дамаскин був автором повісті про Варлаама? Адже ж дуже добре можна прийняти таку можливість, що повість була вже написана давніше, а отсей уступ тільки пізніше вставлений був у неї задля ширення дителетського вчення. Цотенберг і сам схиляється до сього погляду, підносячи те, що сей уступ досить слабо в'яжеться з тим, що є в повісті перед ним і по ньому. Доказати таке

[1] Zotenberg, Mémoire, стор. 33.
[2] Zotenberg, Mémoire, стор. 22—29.
[3] Про свободу волі *(лат.)*.— *Ред.*

твердження, звичайно, дуже трудно, бо докази переважно суб'єктивні. А в отсьому випадку дуже правдоподібне ще й інше припущення, а власне те, що трактат про вольну волю написаний був незалежно і від повісті про Варлаама, і від твору св. Івана Дамаскина кимсь третім як звод дителетського вчення, а опісля виривки з нього вставлені були, з одного боку, автором повісті, а з другого — великим дамаскинським догматиком у їх твори[1].

Мусимо тут піднести ще одну обставину, вельми важну для уставлення termini ad quem[2] написання нашої повісті. Автор її нічого не знає про магометанство.

Цотенберг покликається тут на промову Нахора, що ділить усі звісні йому релігії на дві категорії: таких, що поклоняються силам природи і її творам, себто язичників, і таких, що поклоняються одному богу, себто жидів і християн. Цотенберг не знав нічого про те, що, покликаючися на промову Нахора, він зовсім ще не доказав того, що хотів доказати, бо ся промова, як ми уперед бачили, є власне твором далеко старшим від повісті, написаним осібно від неї і вплетеним пізнішим автором повісті в її текст. Що автор того твору, Арістід, не знав нічого про магометанство, се не диво, бо він жив у початку II віку по Христі. Та коли ми се знаємо, в такім разі питання про те, чи автор повісті про Варлаама знав магометанство, чи ні, являється знов відкритим і вимагає для свого порішення дальших доказів. Повний доказ тут мусить складатися з двох частей: поперед усього треба дослідити, чи в інших уступах повісті безпосередньо або посередньо не згадується про магометанство. Та навіть коли б ми побачили, що ніякої згадки там нема, то се ще не можна вважати повним доказом, бо, власне, мовчання про сю нову і ненависну християнам секту могло бути загальним явищем, спільним многим писателям певного часу, напр., VII—VIII віку. Отже, Цотенберг звертає увагу на те, що в повісті про Варлаама загалом нема ніякого сліду, який би велів догадуватися, що автор знав щось про магометанство, а по-друге, що інші писателі християнські VII—VIII віку, а особливо св. Іван Дамаскин у своїх писаннях частенько згадують про сю нову віру. Та й не диво, що сірійський грек уже по р. 631

[1] Zotenberg, Mémoire, стор. 51—57.
[2] Терміну, до якого (*лат.*).— *Ред.*

не міг не знати, ані промовчати про існування сеї нової віри чи секти, бо власне в тім році Магомет уперве явився на границі Сирії з військом із 30 000 вояків, здобув декілька міст і присилував багато християн, навіть священиків, до переходу на свою віру[1].

Вже сей один факт у зв'язку з тим, що вперед було сказано про монотелетську полеміку, становить, по моїй думці, досить сильний доказ на те, що Дамаскин був автором нашої повісті і що дителетський уступ не належить до первісного її тексту, а є тільки пізнішою вставкою, роботою якогось іншого автора. Сю думку висказали були вже 1864 р. сей самий Цотенберг і Поль Мейер* у передмові до виданої ними старофранцузької поеми про Варлаама і Йоасафа, зложеної трувером Гю де Камбре*. Тамті два вчені висловили були гіпотезу, що наша повість написана була перед повстанням магометанства десь у Єгипті. Тій гіпотезі приплеснув Літре* («Journal des Savants», 1865, p. 337), та проти неї виступив знаменитий лінгвіст і орієнталіст Макс Мюллер* (M. Müller, Selected Essays, London, 1881, t. I, p. 533). В своїм «Memoire» Цотенберг відступив почасти від сеї гіпотези, а власне від здогаду про єгипетське походження повісті, і станув на тім, що нема ніякої потреби ані підстави відкидати стару грецьку традицію про те, що повість написана була в монастирі св. Сави. Натомість потратив він багато вченості і пильності на те, щоб доказати, що повість про Варлаама і Йоасафа написана була чоловіком, докладно обізнаним з теологічними спорами в грецькій церкві в VII віці, і то, правдоподібно, ще перед 634 роком, а далі, що автор писав сю повість в часі, коли ще існувала держава Сасанідів. Звісно ж, що сю державу розбили і завоювали араби внаслідок двох великих битв: при Кадесії в марті 635 і на рівнині Джимолі в січні 637 р. (F. Justi*, Geschichte des alten Persiens, Berlin, 1879, стор. 241—243); значить, і се хронологічне означення на ту саму границю, нижче якої ми не можемо йти, встановлюючи час написання нашої повісті.

Ми згадали вже про те, що два грецькі рукописи, зладжені в XV віці, подають ім'я автора сеї повісті, зовсім відмінне від усіх інших. Венецький рукопис подає про історію Варлаама і Йоасафа, що вона є «ἑρμηνευθεῖσα ἀπὸ τῆς ἰβήρου πρὸς τὴν ἑλλάδα γλῶσσαν ὑπὲρ Εὐθυμίου

[1] M. Kasimirski, Le Koran, traduction nouvelle faite sur le texte Arabe, Paris, 1885, p. XXIV.

ἀνδρὸς τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου 'Ιβήρου»[1], т(о) зн(ачить) протолкована з грузинської мови на грецьку Євфімієм, мужем шановним і богобоязним, прозваним Грузином. А паризький рукопис подає ще інакше, твердячи в заголовку, що Євфімій переклав отсю повість із ефіопської мови на грецьку при помочі якогось Афанасія Афоніта (Zotenberg, Mémoire, 7). Цотенберг відмовляє тим свідоцтвам усякої ваги, бачачи в них безпідставні і хіба локальним грузинським патріотизмом подиктовані фантазії пізніх переписувачів і вказуючи на те, що оба ті рукописи походять із афонського монастиря Іберікон. Що торкається особливо перекладу з грузинської мови на грецьку, то, по думці Цотенберга, зовсім неправдоподібно, «qu'un ouvrage d'une forme si achevée, à la fois si profond et éloquent, comme le livre de Barlaam et Joasaph, ait été composé primitivement en un idiome encore inculte»[2]. Дуже важний доказ неможливості такої гіпотези бачить він і в тому, що цитовані в повісті місця з письма св(ятого), хоча в тексті нічим особливим не вирізнені як цитати, значить, в разі перекладу з грузинського були б, певно, також перекладені, а через те мусили б були виявляти значні різниці в вислові від звичайного тексту св(ятого) письма, в нашім тексті, противно, являються взятими просто з грецького тексту св(ятого) письма, що можна вважати важним доказом на те, що наша повість не є перекладом із якої-небудь мови на грецьку, а написана була первісно по-грецьки (Zotenberg, Mémoire, 9). Щонайбільше можна припустити, що оба рукописи з грузинською традицією були переписані з екземпляра, що становив власність Євфімія Грузина.

А хто ж такий був той Євфімій Грузин? Цотенберг завважує, що в історії церковній тих часів попадаються два знамениті монахи того ім'я, а власне один із них при кінці V віку разом із св. Савою був оснувателем того монастиря св. Сави близ Єрусалима, де, по згідній традиції переважної часті рукописів, написана була наша повість; він же разом зі св. Савою уложив «Типик» церковних служб, що пізніше, поправлений Софронієм і Іваном Дамаскиним,

[1] «Перекладена з іверійської на грецьку мову Євфімієм, чесною і побожною людиною, що її називають Івером» *(грецьк.)*.— *Ред.*

[2] Що твір такої досконалої форми водночас такий глибокий і красномовний, як книга про Варлаама і Йоасафа, первісно був складений ще не опрацьованою мовою *(франц.)*.— *Ред.*

розповсюдився по многих східних церквах. Другий Євфімій Грузин умер в р. 1026, і він, певно, по думці Цотенберга, був посідачем того рукопису нашої повісті, з якого переписані кодекси венецький і паризький, про котрі тут мова (т а м ж е, 73).

Цотенбергова книжка зробила велике враження в ученім світі і дала повід до дальших розслідів. В числі рецензій на сю книгу (вони вичислені у Куна, «Barlaam und Joasaph», 8) появилася також рецензія російського орієнталіста барона В. Р. Розена* в «Записках восточного отделения имп⟨ераторского⟩ Русск⟨ого⟩ археологического общества», 1887, стор. 169—174), де сей учений, опираючися на вищенаведених дослідах Цотенберга про Євфімія Грузина та на книжці Цагарелі* «Сведения о памятниках грузинской словесности», вып. 1, С.-Петерб⟨ург⟩, 1886, доходить до оригінального висновку, що повість про Варлаама і Йоасафа написана була, правдоподібно, в VII віці посірійськи, відси перекладена була на грузинську мову, а з грузинської Євфімієм Грузином, помершим в р. 1026, перекладена на грецьку мову. Головною основою сього здогаду була приведена в книжці Цагарелі ось яка подробиця із життя св. Івана і Євфімія, написаного св. Георгієм II, що вмер у р. 1066 (житіє заховалося в рукописі, писанім 1074 р.): «Св. Євфімій звісний був не тільки в Грузії, але також у Греції, бо переклав із грузинської на грецьку мову «Балаварі Абукура» і декілька других книжок». Що се за діло таке «Балаварі Абукура», Цагарелі не поясняє, та треба замітити, що «балаварі» по-грузинськи значить «основа», «підвалина» — значить, виходило б, що Євфімій переклав з грецького якісь «Основи Абукура» або, може, якісь дві книги, з котрих одна звалася «Балаварі», а друга — «Абукура». Та Розенові слово «Балаварі» пригадало «Балаугара», що в арабських редакціях нашої повісті заступає місце «Варлаама», і от він висказав здогад, що грузинський «Балаварі» не що як оригінал грецького Варлаама.

Та щоб дати підпору сьому здогадові, треба було доказати, що в Грузії повість про Варлаама і Йоасафа була звісна, і то з давніх часів. Не довго після рецензії Розена удалось справді молодому вченому Маррові* віднайти рукописний текст твору «Мудрість Балавара». Рукопис найдений і описаний та в часті опублікований Марром (Н. М а р р, «Мудрость Балавара», грузинская версия

истории о Варлааме и Йоасафе.— «Записки восточного отделения имп⟨ераторского⟩ Русс⟨кого⟩ археологического общества», III, 283—260), знаходиться тепер у бібліотеці «Общества распространения грамотности среди грузин» у Тифлісі: є се список новочасний, зладжений в 1860 р. губерніальним секретарем і грузинським шляхтичем Антоном Захарійовичем Дапквієвим, а переписаний із старого оригіналу, писаного, мабуть, церковним письмом і переховуваного здавна в роді Мелітаурових. Та замість виявнити справу, замість підперти Розенів здогад, текст сей наробив ще тільки нової запутанини. Бо в титулі його не було мови про Євфімія, а написано ось що: «Мудрість Балавара. Писання отця Софрона Палестинського, сина Ісаакового». Значить, зовсім новий автор! Хто він?

Учений грузин З. Чічінадзе, що в брошурі, писаній по-грузинськи ще 1885 р., згадував про сей текст, бачив ще два списки сього твору по приватних бібліотеках у грузин, та Маррові годі було їх роздобути. Він завважив також, що в Гурії ім'я Балавер-Балавар попадається досить часто, значить, книга ся мусить там бути популярна. А про Софрона Палестинського знайшов він ось яку записку в однім рукописі: «Архімандрит Йосиф жив ок⟨оло⟩ 1460 року; він переклав з грецького «Мудрість Балавара». Монах Йосиф пояснює, що після слів Софрона Палестинського, сина Ісаакового, «Мудрість Балавара» написана з причини навернення індійського народу на християнство; ся книга знайдена в бібліотеці Езоповій. Як бачимо, знов нова замішанина! Вже не Софрон, а Йосиф коло 1460 р. є автором грузинського тексту; текст сей має бути переводом із грецького, а Софрон причасний до нього хіба тим, що подає дуже немудру увагу про нього. Зводячи докупи всі ті замітки, викорпані грузинськими вченими з різних рукописів, ми доходимо до переконання, що всі ті свідоцтва треба приймати дуже обережно.

Поперед усього, чи «Мудрість Балавара», що справді є окремою редакцією повісті про Варлаама і Йоасафа, є те саме діло, яке, по свідоцтву «Житія св. Йоанна і Євфімія», мав сей останній перекласти «з грузинської мови на грецьку»,— котре називалося, коли вірити тому свідоцтву, «Балаварі»? Але ж «Мудрість Балавара» має бути перекладом з грецького на грузинське, хоча de facto[1] не є!

[1] Фактично *(лат.)*.— *Ред.*

Вкінці, «балаварі» значить «основа» і може бути титулом якогось діла теологічного, і так первісно розумів се Цагарелі; тільки прочитавши Розенову статтю, де Балаварі потожсамлено з арабським Балаугаром, він і в грузинськім списку «Житія св. Йоанна і Євфімія» з р. 1074 добачив не «балаварі», а «балагварі» або «балаґварі». Як се сталося, що він не добачив сього вперед, Цагарелі не вияснив. Розен пробував у зв'язку з тим вияснити також слово «Абукура» і добачити в нім перекручену назву Йоасафа, та се вияснення ще менше щасливе. Правдоподібно, автор «Житія» мав на думці грецького писателя Теодора Абукара, ученика Івана Дамаскина, з котрого творів Євфімій Грузин міг перекласти дещо на свою рідну мову.

Всі оті і інші здогади підхопив мюнхенський учений Фріц Гоммель* і, опираючись на публікаціях російських учених, силкувався піддержати Розенову гіпотезу про Євфімійове авторство чи то грецького тексту нашої повісті, чи її здогадного грузинського оригіналу (гл(яди): F r i t z H o m m e l, Anhang, у книзі «W e i s s l o w i t z, Prinz und Derwisch», стор. 136—143). Та докази ті розбив основно Кун (E. K u h n, Barlaam und Joasaph, 10—12), вказуючи на те, що справу з двома грецькими рукописами, де вказано на авторство Євфімія, треба вважати полагодженою увагами Цотенберга і Крумбахера (K. K r u m b a c h e r, Geschichte der byzantinischen Literatur, 467), де сказано: «die Angabe der beiden griechischen Handschriften stammt offenbar von einem iberischen Mönche, der im Schwunge patriotischer Begeisterung dem Ruhmeskranze seines Landsmannes noch ein weiteres Blatt hinzufügen wollte»[1]; з другого боку, грузинські свідоцтва про походження «Мудрості Балавара» суперечні і зовсім не авторитетні, а врешті сам грузинський текст не можна вважати ані перекладом із грецького, ані оригіналом звісного нам грецького тексту, навіть хоч би прийняти численні вставки і розширення за додатки грецького перекладчика.

Лишається нам затим справа авторства грецького тексту в такім самісінькім стані, як була уперед. Ми можемо сказати напевно, що автором повісті про Варлаама і Йоасафа

---

[1] «Вказівка на наявність обох грецьких рукописів належить якомусь іверійському ченцеві, котрий у пориві патріотичного натхнення хотів до славного вінця свого земляка додати ще один лист» *(нім.)*.— *Ред.*

не був Іван Дамаскин, ані Іван Лиственичник, ані Євфімій Грузин, а тільки якийсь Іван-монах від св. Сави,— але хто він був, коли жив, чи писав що більше, крім сеї повісті і відки її черпав,— про се в грецькій рукописній традиції не маємо ніякого певного свідоцтва.

Правда, ми маємо чимало звісток про різних Іванів-монахів з тих часів, та про жодного з них не знаємо нічого докладного, а особливо про жодного не маємо вказівки, щоб він власне був автором нашої повісті. Цотенберг напрацювався чимало, збираючи ті звістки про Іванів-монахів, і висказав багато бистроумних, та, по-моєму, зовсім безхосенних здогадів, бо будь-що-будь із усього того не витиснув нічогісінько, крім хитких гіпотез. Остаточно для нас зовсім байдуже, чи приписувати нашу повість сьому, чи другому, чи третьому Іванові-монахові, про яких згадують старі «Житія», згадки або припадкові записки, бо про жодного з них ми не знаємо нічого певнішого ані не дізнаємося нічого, приписавши йому авторство нашої повісті.

Ми вже згадали про Цотенбергів висказ щодо часу, коли була написана повість про Варлаама і Йоасафа. Не знаючи нічого певного про автора і його життя, не маючи рукописів, старших від XI віку, ми мусимо уста⟨но⟩влювати, розуміється, приблизно, дату її написання з її змісту, з цитат, які є в тексті, з політичних, церковних і загальноісторичних обставин, згаданих або змальованих у повісті. Нема сумніву, що сей метод не раз буває корисний, та не забуваймо, що абсолютної певності він ні в якім разі не дає, а особливо не можемо її мати при нашій повісті, де цитованих отців церкви зовсім не названо і цитат з невеликими виїмками зовсім не відрізнено від решти тексту, а про всякі посторонні обставини згадано дуже загально. Досить згадати одно: Цотенберг твердить напевно, що автор нашої повісті мусив написати її перед роком 632, бо він не знає нічого про магометанство, а на доказ сього він покликається на промову Нахора, не знавши того, що ся промова є цитата чи, радше, вставлений в текст повісті окремий твір, що походить ще з початку II віку,— значить, і весь його бистроумний доказ паде. Натомість Лев Аллацій, доказуючи, що повість про Варлаама і Йоасафа є твором Дамаскиновим, знов покликається на її текст, із котрого, мовляв, ясно видно, що твір написаний був під живим враженням нападів арабських на Палестину, значить, по

р. 636. «Написав Дамаскин отсю історію,— пише Аллацій,—коли вся Сірія, Єгипет і інші часті Азії підлягали нечестивому пануванню сарацинів... Читаючи отсю історію, я не тільки уявляю собі, але немов аж наочно бачу нужду тих часів, церкви християнські запустілі та пообдирані, обряди затрачені,— немов і сам обертаюся серед найзавзятіших ворогів правдивої релігії» (M i g n e, Patrol. graec., 94, стор. 158). Легко зрозуміти, що така загальна вказівка нічого не доказує. Палестина різними часами багато терпіла від нападів різних ворогів, а сам автор повісті про Варлаама вказує тих ворогів досить виразно, пишучи зараз у першім розділі про Персію, що «сей край здавна покритий був чорною пітьмою ідолослуження, попав у крайнє варварство і заплямився огидними проступками». Такі слова, по думці Цотенберга, зовсім натуральні в устах сірійського монаха, що тямив часті напади персів, а особливо напад з р. 614, коли то перси, побивши царя Іраклія, забрали, між іншим, найбільші святощі християнські, хрест Христа. А коли далі автор в уста Варлаама вкладає ось які слова: «Та ворог, не терплячи свого пораження, ще й нині на нас, вірних, наводить безумних та слабих духом, що держаться й досі ідолослуження, але безсильною зробилася його сила і оружжя його до кінця пощерблено силою Христовою»,— то чи не чути в тих словах радості християнина з причини побіди Іраклія над персами 627 р.? Справедливо завважує Цотенберг, що автор повісті не міг би був так писати про Персію, коли би був знав про її упадок під ударами магометан, і що слова про напади «ідолослужників» не можуть належати до нападів магометан, бо тих самі християни вважали сектою християнською, а вже ніяким способом не могли їх називати ідолослужниками. А що напади перські на Сірію і Арменію страшенно руйнували край, про се досить буде прочитати хоч би коротенький уступ про ті часи у Юсті (J u s t i, Geschichte des alten Persiens, 236—237). Той Хозро Парвець, що перед своїми очима велить різати полоняників, здерти живцем шкуру зі свого генерала Шагена, засікти на смерть послів Іраклієвих, а в кінці, побитий і опущений усіма, гине, засуджений власним сином на голодну смерть, чи ж се не взірець, з якого списано аж до подробиць вірно (з християнсько-аскетичним закінченням замість голодної смерті!) фігуру Авеніра? Чи сцена диспути релігійної в нашій повісті списана по споминах тих диспут, що устроював великий цар

сасанідський Хозро Ановшірван (531—578) і його батько Кобад між прихильниками різних вір, се для датування нашої повісті менше важне; в усякім разі твердження Цотенберга, що фігура Авеніра списана з сього царя перського, видається мені менше влучним, бо ж диспута, яку устроює Авенір, не пливе дійсно з вільнодумності релігійної, але має метою ошукати, одурити молодого Йоасафа і завести його назад до віри батьків. В усякім разі, ми мусимо Цотенбергові докази на те, що наша повість написана була по-грецьки коло 630 року, вважати найбільш правдоподібним із усього, що досі сказано було ученими про час її написання[1].

V

(Розширення повісті про Варлаама і Йоасафа по Європі: латинські переклади і їх парості. Романтичні поеми про Варлаама і Йоасафа в Франції і Німеччині в XIII віці, прозові переклади, популярні книги, драми у Франції, Німеччині, Італії, Англії, Іспанії, Швеції, Чехії. Варлаам і Йоасаф у Польщі: віршова легенда Баранов ича, віршовий переклад Куліговського*, шкільна драма Ліхоневича. Руcько-український переклад, виданий у Кутеїні 1636 р., і «Житіє» в Четьїх-мінеях Дмитра Ростовського. Пісня Йоасафова. Переклади румунські, новогрецькі й інші).

Щоби як слід зрозуміти значення повісті про Варлаама і Йоасафа в загальній історії літературній, досить буде хоч поверхово кинути оком на її мандрівку по літературах цивілізованих народів. Подаючи тут такий огляд, ми згори мусимо заявити, що він і не повний, бо

[1] Для бібліографічної повности, радше, ніж для самої речі, згадаю тут ще про здогади паризького вченого Галеві*, висказані в рецензії на книжку Цотенберга (I. H a l é v y, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph і т. д. в «Revue de l'historie des réligions», 1887, t. XV, стор. 105—107). Сей учений, не вдовольняючись Цотенберговими міркуваннями про час написання повісті, силкується доказати, що повість написана була пізніше, що автор її знав магометанізм та полемізував проти нього, так сказати, критим ходом, говорячи про халдейців, під котрими розумів сабеїзм, включаючи в се поняття й віру арабів. Та досить буде сказати, що ціле те міркування опирається на тій самій промові Нахора, яку ми вже вище виключили з ряду Цотенбергових доказів. Ученому і бистроумному критикові Галеві трапилася немила пригода, що признав нашій повісті пізнішу дату написання на підставі вставленого в її текст дуже давнього твору.

майже кождий рік приносить тут нові відкриття і доповнення, і поверховий, бо не одна з названих далі переробок сама вимагала би окремої монографії. З другого боку, ми не хотіли б ограничитися сухою бібліографією, такою, напр., яку подав Кун (E. K u h n, Barlaam und Joasaph, 50—74), бо нам прийшлось би вповні передрукувати її, значить, для спеціалістів ми не подали б нічого або дуже мало нового, а неспеціалістам усе те було би зовсім не цікаве. Відсилаючи аматорів бібліографічної повноти до Кунової праці, ми звернемо увагу на важніші явища сеї багатої літератури, зупинимось трохи там, де зможемо і від себе докинути дещо нового до сього огляду, значить, про долі нашої повісті в Польщі і на Вкраїні.

На самім вступі сього огляду нам кидається в очі замітний і незвичайний факт. Коли прийняти, що повість про Варлаама і Йоасафа написана була по-грецьки коло 630 року, то разом з тим приходиться прийняти й те, що вона більше як 300 літ по написанні лежала скрита. В VIII, IX і X віках зовсім нічого про неї не чувати; найстарші рукописи, які до нас дійшли, походять із XI віку. І швидко опісля починається мандрівка нашої повісті на захід, правдивий тріумфальний похід, яким, крім Біблії, не може повеличатися ні один інший твір всесвітньої літератури. Вона здобуває собі всі важніші європейські краї і всюди робить велике враження, завойовує найважніші роди літератури, пускаючи парості на поле епопеї, повісті і драми, поетичного оповідання, параболи, використувана в тисячних компіляціях, проповідях та збірках поучень, дискутована в трактатах теологічних і історико-літературних, та, що найцікавіше, здобуває для своїх героїв місце святих у християнськім Пантеоні.

Початок мандрівки нашої повісті на захід припадає на ту саму пору, коли зі сходу на захід поплила багата течія орієнтальних творів, таких, як «Стефаніт і Ихнілат» («Каліла (і) Дімна»*, індійська «Панчатантра»), «Книга сімох мудреців»* (латинський Долопатос, арабська книга про сорок візирів),— в часі перших хрестових війн і першого довшого побуту західних лицарів на сході. Та перші кроки нашої повісті в латинськім світі непевні і непрослідженні. Найстарший латинський переклад її приписувано довгі віки вченому грекові Георгію Трапезундському, поки вчені гуманісти Білліус, Лев Алляцій* і ін. не завважили, що Георгій Трапезундський жив у XV в. і вмер

у р. 1484, а найстарші рукописи латинського перекладу сягають XII віку. Учений німець Каспар Барт* у своїй праці «Animadversiones ad Hegaeae Pastorem», виданій в р. 1655, твердить, хоч без ніякого доказу, що перекладу сього довершив знаменитий учений Анастасій Бібліотекар, сучасник апостолів слов'янських Кирила і Мефодія. Се не було би нічого неможливого, коли нагадаємо, що Анастасій в р. 869 посланий був цісарем Людвігом до Константинополя, бо там під час відбутого тоді собору владав вповні грецькою і латинською мовою і служив дійсно посередником між церквами грецькою і латинською. Та Бартів здогад про його переклад Варлаама і Йоасафа досі був занедбаний ученими, і вони нічого не зробили для його ближчого умотивування; Кун («Barlaam und Joasaph», 54) думає, що порівняння мови сього перекладу з латинською мовою перекладу Теофана, доконаного Анастасієм, дало би можність розсудити, чи сей здогад має в собі зерно правди чи ні.

В усякім разі се одно певне, що в XII віці латинський переклад Варлаама і Йоасафа був досить популярний в Італії. Про се свідчить факт, що знаменита притча про однорога, уміщена в тій повісті, послужила мотивом для одної різьби на стародавній баптистерії в Пармі, що в р. 1196 почав будувати Бенедетто Антеламі. Правда, після того опису сього рельєфа, який дає Піпер* («Evangelisches Jahrbuch», 1886, стор. 35 і д.), можна сумніватися, чи власне сю версію притчі мав на думці майстер, що різьбив той рельєф[1], та се вказувало би на значну давність і популярність притчі в Італії, а бодай на існування кількох її версій уже при кінці XII в. А що, по моїй думці, ся притча, безсумнівно, здавна мала свою особливу літературну історію, незалежно від повісті про Варлаама і Йоасафа (сю історію я обробив у окремій статті, виданій по-болгарськи: «Притчата за еднорога и нейният български вариант», «Сборник за нар(одни) умотворения», т. XIII), а натяк на неї знаходиться і в новогрецькім тексті «Александрії», і то натяк, ближчий до представлення на тім рельєфі, ніж до тексту в повісті про Варлаама, то можна ще споритись, чи є сей рельєф дійсно свідоцтвом про існування і популярність нашої повісті в Італії при кінці XII в.

[1] E. Kuhn, Der Mann im Brunnen, Geschichte eines indischen Gleichnisses, у збірці «Festgruss an Otto von Böthlingk, Stuttgart», 1888, c. 76.

Старий латинський переклад свідчить про те, що доконав його чоловік тямущий і талановитий. Переклад загалом старанний і вірний оригіналові. Та є одна характерна повість, що відрізняє його від грецьких рукописів: авторство повісті приписано тут св. Іванові Дамаскинові, і ся традиція потяглася відтепер у Західній Європі без перерви і, певно, причинилася дуже багато до популярності сього твору, надавши йому повагу імені одного з найвидніших отців церкви. Твором Івана Дамаскина вважав сю повість Яков de Voragine, що вмер архієпископом генуенським у р. 1298, зложивши знамениту в середніх віках книгу, звану «Legenda aurea», де вставив також скорочене життя Варлаама і Йоасафа[1]; приймаючи авторство Дамаскинове за річ безсумнівну, інший горішньоіталійський єпископ і писатель, Petrus de Natalibus, що був від 1370 р. до 1400 єпископом у Аквіліумі близько Венеції, умістив короткі життєписи святих Варлаама і Йоасафа у своїм знаменитім «Catalogus Sanctorum», що стався першою основою «Римського мартирологія», се був перший крок до вставлення особливо Йоасафа в число святих католицької церкви, признаних нею офіціально, або, як говориться, канонізованих[2].

Майже рівночасно з Яковом de Voragine або трохи пізніше вставив французький домініканець Вікентій з Бове обширний витяг з нашої повісті в своє монументальне «Зеркало» (V i n c e n t i u s B e l l o v a c e n s i s, Speculum quadruplex, уперше видано в 9 томах коло р. 1477, перше датоване повне видання вийшло в Дуе в р. 1624 у 4 величезних томах). Се «Зеркало», що обіймало все знання і вірування середніх віків і майже аж до XVI в. було загальноприйнятою енциклопедією, мало що не виключним джерелом вищої освіти, складається з чотирьох частей: «Speculum naturale», «Speculum doctrinale», «Speculum historiale» і «Speculum morale»[3]. Ся остання часть

---

[1] Його витяг, доконаний, очевидно, з латинського перекладу, починається словами «Barlaam, cujus historiam Joannes Damascenus diligenti studio compilavit» <«Варлаам, історію якого Іоанн Дамаскин старанно склав» *(лат.).— Ред.*>, текст гляди: «Legenda aurea», ed. Th. Graesse, Lipsiae, 1850, стор. 811 і д., передруковано з додатком французького перекладу у D o u h e t, Dictionnaire des légendes du christianisme, стор. 59—76, ноти.

[2] T. W. R h y s D a v i d s, Buddhist Birth stories or Jataka tales, vol. I, London, 1880, c. X—XI.

[3] Дзеркало природи, дзеркало наук, дзеркало історії і дзеркало моралі *(лат.).— Ред.*

зложена була кимсь іншим по смерті Вікентія, що вмер у 1256 р. Оповідання про Варлаама і Йоасафа знаходиться в «Зеркалі історичнім». Великий авторитет сеї праці[1] також немало причинився до розповсюдження впливу нашої повісті.

Обік повного латинського тексту отсі три латинські витяги, доконані такими авторитетними писателями, послужили основою для многих переробок, про які далі буде мова. Та поки що для доповнення історії латинського тексту треба згадати, що з «каталога святих» Петра de Natalibus узяв житія Варлаама і Йоасафа Бароній до скомпільованого ним у р. 1583 «Martyrologium Romanum», для них уставлено осібну службу і пам'ять їх поставлено святкувати д. 27 падолиста. Незвісно, коли і якою постановою введено св. Йоасафа (без Варлаама) і в грецькі празничні Міней, де пам'ять його обходиться д(ня) 26 серпня. Надто під днем 25 падолиста знайшов я в рукописнім «Пролозі» в бібліотеці перемишльської капітули пам'ятку «Преподобною отцю нашею еще живу сожже огнем Авенир царь», а під д(нем) 26 того ж місяця пам'ятку 17 монахів, замучених тим же царем. В останніх десятиліттях, коли науковими дослідами понад усякий сумнів доказано, що героєм нашої повісті, названим у грецькім тексті Йоасафом, а в латинськім Йоасафатом, є не хто як історичний Сідхарта Сакія-Муні, званий як аскет Готама, а як основник нової релігії Будда (освічений і просвітитель), ся обставина наробила деякого клопоту правовірним католикам і викликала живу суперечку, котрої здобутком було докладніше роздивлення «Римського мартирологія» і заперечення його канонічної поваги[2].

---

[1] Про нього гл<яди>: Dr. Freiherr R. v. Liliencron, Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik, München, 1876.

[2] Се питання занадто далеке від теми нашої студії, сим-то ми й не будемо вдаватися в його розбір і відсилаємо до спеціальної літератури, яка вже набралася на сю тему. Перший Ріс Девідс («Buddhist Birth stories», XII) висказав остро і виразно сю думку, що «Будда під іменем св. Йосафата є на ділі офіціально признаний, поважний і шанований у всьому католицькому світі як християнський святий». Супроти сього виступив французький учений Коскен* у своїй статті «La Vie des saints Barlaam et Joasaphat» et la légende du Bouddha», поміщеній в місячнику «Revue des questions historiques», 1880, за жовтень, і силкувався показати, що «Мартирологій римський» не мав ніколи ваги якогось непомильного авторитету і що коли на його стовпцях знайдеться якесь ім'я з приписком sanc-

В початку XIII в. повість про Варлаама і Йоасафа мала великий вплив на західноєвропейську лицарську поезію. В самій Франції постають три віршовані переробки. Найважніша з них мала собі автором трувера Гю де Камбре, друга зложена була англо-норманнським поетом Шардрі, а третя, значно вкорочена, не має підпису автора. Всі три переробки постали незалежно одна від одної, та вийшли зі спільного джерела, з латинського перекладу нашої повісті[1]. Найважніша з тих переробок — Гю де Камбре. Вона обіймає звиш 12 000 віршів. Автор поводиться з латинським оригіналом дуже свобідно, деякі уступи пропускає, а дещо знов додає. Ітак в однім місці він вставив обширну суперечку душі з тілом (про неї гл(яди): Батюшков*, Спор души с телом, С.-Петербург, 1891, ст. 212 і далі).

Поема Шардрі значно коротша, обіймає ледве 3000 віршів. Коли Гю де Камбре належить більше до півдня Фран-

tus, святий, то се ще зовсім не значить те, буцімто сей святий був церквою канонізований». В тім самім дусі виступив також іще того ж 1880 р. англійський учений Ральстон* у публічнім відчиті в «London Institutions», додавши до Коскенових доказів виписку з твору папи Бенедикта XIV* «De canonisatione sanctorum»: «Церков, — писав сей папа, — не вчить, немовби все, вставлене в «Римський мартирологій», було правдиве, як певна і непорушна правда. Щось інше є формально повзятий декрет канонізаційний, а щось інше вставлення якогось ім'я в «Римський мартирологій», де віднайдено і поправлено багато похибок» (Cosquin, Contes populaires de Lorraine, t. I, LVI). Та в дусі Pic Девідса виступив також знаменитий індіаніст Макс Мюллер, доказуючи, що по всякій правді Будді й належиться місце між святими, а з грецьких і римських святих мало котрий так вповні заслужив на назву святості, як так зв<аний> св. Йосафат, царевич, пустинник і святий (Max Müller, Essays). Полемізуючи в Мюллером, індійський місіонер Макдональд дивується, як може той, хто перечив існуванню бога, вважатися святим або навіть богом, а щодо «Мартирологія» цитує цікавий факт, що зі старого римського празника Dionysii Eleutherei Rusticum (scil. festum) (себто селянський празник Діонісія Елевферського) у тім «Мартирології» вроблено трьох святих мучеників: Діонісія, Елевферія і Рустіка (K. S. Macdonald. The story of Barlaam and Joasaph: Buddhism and Christianity. Calcutta, 1895, c. LIII). Та нам здається, що чи був Йоасаф формально канонізований, чи ні, на практиці се не становило ніякої різниці; на практиці він довгі віки всією християнською церквою вважався святим, його ім'я писалося в календарях, на його честь зложено служби, на його честь будовано і посвячувано церкви і каплиці і т. д.

[1] P. Meyer und H. Zotenberg, Barlaam und Josaphat von Guy de Cambray (Publikationen des Stuttgarter litterarischen Vereins, Bd. 75), c. 318 і далі. Також переробка Шардрі опублікована була в Німеччині в видавництві «Altfranzösische Bibliothek», herausg. v. Wend, Förster, I.

ції, а Шардрі до півночі, то третя віршована переробка постала в осередку, на заході. Вона числить коло 12 000 віршів. Рівночасно працювало чимало авторів над прозовим перекладом сеї повісті на французьку мову; таких перекладів, зроблених незалежно один від одного, більше або менше повних супроти оригіналу, доховалося до наших часів 4: один з XIII, два з XIV і один з XV в., та надто на Афонській горі в Іверськім монастирі віднайдено уривки французького перекладу сеї повісті, очевидно, безпосередньо з грецького оригіналу; переклад так і писаний на полях грецького рукопису і роблений у початку XIII віку[1]. З тих прозових перекладів, мабуть, ні один не попав у друк; уперве французький переклад, доконаний Жаном Білліусом з середньовічного латинського тексту, а поправлений його братом Жаком за грецьким рукописним текстом, був друкований в р. 1578 і пізніше 1592. Мабуть, якийсь інший переклад або переробку надрукував єзуїт Антуан Жірар у Парижі 1642 р. Витяги з сеї повісті знаходяться в «Bibliothèque universelle des romans» з р. 1775 і в популярних житіях святих[2].

До поетичних переробок зачислити треба також містерії. Досі їх звісно дві: одна з XV, а може, ще з кінця XIV віку, видана Мейером* і Цотенбергом у додатку до їх видання Гю де Камбре; друга походить з другої половини XV в., досі не публікована; зміст з наведенням поодиноких сцен є у Parfaict, Histoire du théâtre francais, Paris 1735, t. II, 475—479, передруковано в Douhet, Dictionnaire des Mystères, Paris, 1854, стор. 163—170). Коротший розбір дає Птіде Жюльвіль (Petit de Julleville, Les Mystères, Paris, 1880, t. I, 277—281, причислюючи першу з тих містерій до XIV в. Друга з них має титул «Le roi Avenir»[3], а автором її був «Jehan du Prier dit le Prieur, marschal du logis du rois de Cicille, René le Bon»[4]. Містерія має 160 осіб і була грана три дні (Petit de Julleville, op. cit., II, 474—478).

---

[1] Paul Meyer, Fragment d'une traduction française de Barlaam et Joasaph faite sur le text grec au commencement du treisième siècle (Bibliothèque de l'École des Chartes, 6-me série, t. II, 313—330, з фотографічним знімком).

[2] E. Kuhn. Barlaam und Joasaph, 57—60.

[3] Цар Авенір *(франц.).— Ред.*

[4] Жеан дю Пріє, на прізвисько проповідник, головний конюх короля Сіцілії Рене Доброго *(франц.).— Ред.*

Щоби доповнити історію нашої повісті у Франції, треба згадати, що й на провансальській мові зладжено було в XIV в. її прозову переробку; мабуть, перероблювано з французької прозової версії, вкорочуючи часть догматичну ще більше та вірно заховуючи головне оповідання і притчі (гл(яди): M e y e r - Z o t e n b e r g, Guy de Cambray, 352—356; E. K u h n, Barlaam und Joasaph, 61; K. B a r t s c h, Chréstomathie provençale, 359—360).

Рівночасно з французькими віршованими переробками, значить, також у XIII віці, постали й три німецькі поеми про Варлаама і Йоасафа. Найважніша з них написана лицарем Рудольфом Емським, що служив при дворі графів Монфорт. Рудольф узявся до сеї праці вже в старшім віці, спонуканий до сього абатом Гвідоном Каппельським, що дав йому латинський рукопис повісті про Варлаама і Йоасафа, привезений з Сіто (Citeaux) у Франції. Праця була скінчена коло 1230 року. «Зміст сеї гарної історії оброблений тут дуже відповідно і справді автор не дає ніде ані забагато, ані замало»,— так судить про сю поему Вільгельм Грімм* («Kleine Schriften», Berlin, 1882, II, 237). Та інші історики німецької літератури судять остріше, закидаючи Рудольфові непотрібну балакучість, плитке розуміння оригіналу; особливо остро осудив се діло Гервінус* у своїй історії німецької літератури; та й найновіший історик старої німецької літератури, др. Фрідріх Фогт*, хоч признає, що Рудольфова поема здобула собі швидко велику популярність (про се свідчить велика сила її рукописів, які доховалися до нашого часу) і мала значний вплив на пізнішу легендову поезію, все-таки бачить в авторі «прозаїчну вдачу і невелику зручність представлення речі»[1]. Характерне для духу того часу те, що Рудольф уважає свою працю над отсею повістю якимсь подвигом, узятим на себе немовби для відпокутування давніших поетичних праць, присвячених світській любові; та у Рудольфа се мусимо вважати пустою фразою, а властиво наслідуванням Гартмана фон дер Ауе*, у котрого також був такий перехід від світської до духовної поезії, та перехід сей відповідав внутрішньому переломові, який настав у його житті і чутті, коли тим часом у Рудольфа перелому не було і, скінчивши «Варла-

[1] Prof. Dr. F r i e d r i c h V o g t* und Prof. M a x K o c h, Geschichte der deutschen Litteratur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Leipzig und Wien, 1896, c. 137.

ама», він узявся писати наскрізь любовну поему «Wilhelm von Orlens»[1].

Друга віршована переробка, якої автор називає себе «Bischof Otto»[2], держиться ближче латинського тексту; з неї досі опубліковано тільки уривки — не особливої вартості (бібліографію подає K u h n, Barlaam und Joasaph, 69). З третьої поеми, що зложена була, мабуть, у Швейцарії, лишилися тільки відривки; оскільки можна по них судити, поема користала свобідно лат⟨инського⟩ тексту і була багата власними додатками автора (K u h n, op. cit., 69).

В XIV віці якось не було нових оброблень нашої повісті; хто не вмів по-латині, любувався поемою Рудольфа Емського. Тільки в XV віці, коли пройшла мода по лицарську поезію, починаються прозові переробки, зразу рукописні, а далі друковані. До перших друків (т⟨ак⟩ зв⟨аних⟩ інкунабулів) німецьких належать два видання німецької «Buch der christentlichen Lehre, die Hystorie Josaphat und Barlaam genannt», вид. коло 1478 в Аугсбурзі у Гінтера Зайнера, з 60 грубими дереворитами; далі та сама книга друкована була 1480 у Антона Зорга і потім у XVI віці багато разів передруковувана різними німецькими друкарями[3].

В XVII і XVIII віці в Німеччині забуто про сю повість, і хіба в учених працях десь-не-десь згадували про неї. Тільки в нашім віці відновилося зацікавлення до неї: в р. 1847 появився прекрасний, до вимог новішої науки відповідний переклад її на німецьку мову, доконаний молодим ще тоді, пізніше знаменитим ученим Ф. Лібрехтом, що кільканадцять літ опісля власне щодо походження сеї повісті мав доконати дуже важного відкриття. Ще перед тим, у 1843 р. звісний нім⟨ецький⟩ дітський писатель Христоф фон Шмід*, переробив сю повість для молодежі, а в р. 1845 знатний германіст Альфін Шульц, знаний більше під псевдонімом Сан Марте, переробив її, свобідно поводячися з її змістом, на драму п⟨ід⟩ н⟨азвою⟩ «Des Kreuzes Prüfung, eine Glaubenstragödie» (E. K u h n, op. cit., 70—71).

---

[1] K. G o e d e c k e, Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung. Dresden, 1884, I, 120; V o g t - K o c h, op. cit., 138.

[2] Єпископ Оттон *(нім.)*.— *Ред.*

[3] R i c h a r d M u t h e r, Die deutsche Bücherillustration der Gothik und Frührenaissance (1460—1530). München, 1884, t. I, c. 11, 16; Goedecke, op. cit., 123.

Долішньонімецькою (нідерландською) мовою видано прозовий переклад, та значно вкорочений, у Антверпені, 1593 (Rhys Davids, op. cit., XCVI) і в Роттердамі 1672 (E. Kuhn, op. cit., 71). В Англії лицарська поезія не дійшла до такого розвитку, як у Франції і в Німеччині, то й не було великих поем про Варлаама. Та проте й тут знаходимо три віршові переробки нашої повісті, зладжені радше з тексту «Legenda aurea», ніж із повного латинського перекладу. Одинока, вповні захована, з тих переробок числить усього 1250 віршів і походить з XV в. (текст її видав Horstmann, Altenglische Legenden: Kindheit Jesu, Geburt Jesu, Barlaam und Josaphat, St. Patriks Fegefeuer, Paderborn, 1875, стор. 113—148). Друга переробка з XIV в. обіймала 1272 вірші, та з них лишилося тільки 792; з середини рукопису затратилася одна карта з 480 віршами; текст видав також Горстман (op. cit., 215—225). Третя переробка також неповна; лишилося 1164 вірші (Horstmann, op. cit., 226—240). Всі три оті поетичні переробки видав з критичними увагами до тексту для вжитку школярів англійської мови в Індії К. С. Макдональд у Калькутті (K. S. Macdonald, The story of Barlaam and Joasaph. Calcutta, 1895, стор. 1—53, і апарат критичний, стор. 54—128). Прозову переробку нашої повісті, що держиться тексту «Legenda Aurea», опублікував також Горстман (Horstmann, Barlaam und Joasaphat, eine Prosaversion aus Ms. Egerton, поміщено в «Programm des königl. kathol. Gymnasiums zu Sagan», 1877). Та ширшої популярності на англійськім грунті всі оті переробки собі не здобули; мабуть, аскетичний дух нашої повісті не відповідав реалістичному і до практичних речей зверненому духові англічан.

Зладжено коло 1600 р. прозову переробку й на ірландську мову, та вона досі не опублікована; звістку про рукопис подав Макс Нетглау у «Revue Céltique», X, 160 (E. Kuhn, op. cit., 68).

Так само в кругах духовних і монастирських полишилася наша повість у Швеції і Норвегії. На старонорвезьку мову перекладено її коло р. 1250 з латинського рукопису з обширними вставками перекладача. З сього старого перекладу переклав Г. Е. Кінк сей твір на сучасну датську мову і видав у Христіанії в р. 1852. Старий шведський переклад з другої половини XV в. віднайдено досі в однім тільки рукописі. Видавці старонорвезького перекладу

дд. Унгер і Кайзер догадуються, що на шведське перекладено сю повість не з латинського, а власне з норвезького. Видано сей шведський переклад у Стокгольмі в р. 1887 як 91 том наукової збірки «Samlingar utgifna af Svenska Fornskrift-Sällskapet. Prosadikter från Medeltiden» (E. K u h n, op. cit., 72—73). Коротка прозова легенда про Варлаама і Йоасафа вийнята з «Cod. Bildsteinianus», писаного 1420—1450, є у мене в руках у виданні «Ett Forn-Svenskt Legendarium, innehållande medeltids Closter-sagor, första bandet», Stokholm, 1847, т. I, 609—629; сей легендарій становить четвертий том тої самої «Samlingar utgifna af Svenska Fornskrift-Sällskapet», яку цитовано вище.

Зовсім відмінна доля судилася нашій повісті в Італії. Ми не бачимо тут ані одного повного та дослівного перекладу, ані обширних епопей, нагаптованих на її канві, як у Німеччині та у Франції, та зате багато популярних скорочених переробок, друків і драм, що ще й донині не перестали мати ходу серед італійського простолюддя. Популярність її розпочалася ще в XIV віці, коли Ландоччо Паліаресі, приятель і секретар святої Катерини Сієнської* (1347—1380), переробив основу нашої повісті на поему, що заховалася в однім рукописі в Оксфорді, та, мабуть, знаходиться і в інших рукописах північної і середньої Італії[1]. Найкращою пробою популярності нашої повісті в Італії є те, що вже від XV в. починаються її драматичні переробки і їх друки. Один знаменитий епік того віку, Бернардо Пульчі, автор лицарської поеми «Il Morgante Maggiore», зладив також драматичну переробку нашої повісті, що була багато разів передрукована. З кінця XV в. походить також драма Сочі Перретано або Паретано, також багато разів друкована і, без сумніву, й виставлена в XV і XVI віці (друковані тексти роздавано тоді в Італії і Іспанії тим, що приходили до театру, як нині афіші або лібретто опер). З XVI в. знов маємо епічну віршовану переробку, доконану палермським шляхтичем Аттіліо Опеццінгі і видану в Палермі в р. 1584. Та й донині оповідання про Варлаама і Йоасафа власне в драматичній формі живе між людом у Тоскані. Анкона пише про се: «В формі сільської драматичної вистави, званої «Maggio» (майська забава), легенда звісна всюди в тосканськім краю, а особливо в око-

[1] A l e s s a n d r o d'A n c o n a, Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI. Firenze, 1872, t. II, 145.

лицях Пізи, де її виставляють і друкують для вжитку простого люду» (D' A n c o n a, op. cit., 144).

З XIV віку походять і найстарші переробки нашої повісті на італійську прозу. Далеко не все, що заховалося у рукописах і старих друках, досі науково оброблене, так що маючи тільки недокладні звістки, годі розібратися в тім багатстві книжкової традиції. Кун, бажаючи сяк-так привести до ладу дотеперешні звістки, ділить прозові переробки (італійські) після титулів на два типи: «Storia» і «Vita». «Storia» обширніша, хоча все-таки супроти латинського тексту вкорочена; її рукописи сягають до XIV віку. Де в чому вона подібна до провансальської переробки «Варлаама і Йоасафа», та ще не звісно, котра з тих двох паростей може вважатися оригіналом, а котра зразком із нього. До XIV в. відносяться й найстарші рукописи коротшої «Vita», характерні тим, що замість назви Варахії в них стоїть «Альфонс». Ся переробка переписувалась і пізніше дуже часто, а від XV в. почалися і дотепер ще йдуть її незчислені друки, що продаються по ярмарках для вжитку простого люду (дещо з них, особливо старші, вичислює Кун, op. cit., 63—65).

Що в Іспанії і Португалії наша повість також здавна тішилася чималою популярністю, на се вказує не тільки факт існування кількох перекладів і скорочених переробок — з них найпопулярніша та, що уміщена в книзі Педра Рібаденейри «Flos sanctorum o libro de las vidas de los santos», що від початку XVII в. (перше видання вийшло 1624) була багато разів передрукована, а надто перекладена на мови латинську, французьку (італійську), німецьку, нідерландську і англійську,— але також те, що знаменитий поет Лопе де Вега* переробив її на драму п(ід) з(аголовком) «Barlan y Josafá», а в початку XVIII в. іспанські місіонери вважали її обік Біблії книгою, вельми придатною до навернення невірних і скріплювання в вірі недавно навернених, так що єзуїт Антоніо Борджа переклав її на мову «тагаля» (урядова мова на Філіппінських островах), а місіонерська колегія видала сей переклад у Манілі в р. 1712[1].

До кругу західноєвропейських культурних впливів належали також деякі слов'янські народності, головно чехи і поляки. Отим-то й не диво, що вони познайомилися

[1] Z o t e n b e r g, Mémoire, 79; E. K u h n. Barlaam und Joasaph, 66—67.

з нашою повістю з західних джерел, головно з латинського перекладу і оброблених на його основі латинських легенд (головно «Legenda Aurea»). Ітак в Чехії повість про Варлаама і Йоасафа від XV віку належала до улюблених побожних людових книжок. Найстарша її популярна переробка, про яку маємо звістку, має титул: «Řeč o jednom Kraleviči jemenem Josafat, synu Krale, jenž slul Avemir (sic!) kterehožto jeden pustennik jmenem Barlaam obratil na viru křest'ansku». Сеї переробки довершив, як сказано далі, «Laurentius de Tyn Horšov in Nova Domo» в р. 1470. Ся праця, здається, не була друкована, та заховалася в двох рукописах із XVII в. Натомість в XVI в. здобула собі широку популярність інша чеська переробка, що вийшла в р. 1504 у Пільзні накладом друкаря Миколи Бакаларжа п⟨ід⟩ з⟨аголовком⟩ «Kniha welmi nábožna, jenž slove Barlaam, ktera už to onen veliký doktor Johannes Damascenus přeložil z řeckého jazyka v latinský». Окрім сього видання in 8-vo, вийшло в Пільзні друге видання 1512 р. in 4-to, а третє в Празі в р. 1593. В яких відносинах стоїть текст тих видань одно до одного, до латинського оригіналу і до старої переробки Лаврентія «de Tyn Horšov» — сього не вмію сказати[1].

В XVII і XVIII в. наша повість у Чехії якось, здається, попала була в забуття, а може, тільки бурі, які в тих часах лютилися на чеській землі, понищили сліди її популярності, досить, що ми не маємо звісток про які-будь нові видання. Тільки в нашім віці, і то аж у р. 1840, появилися два нові видання, що зовсім не нав'язують до старої традиції,— се переклади згаданої вже німецької переробки для молоді. Один переклад доконаний Ярославом Поспішілем, був виданий у Кралевім Градці п[ід] з[аголовком] «Josafat syn Kralè indického, příběh ze starověkosti křest'anskié» (120 стор. друку), а другий, виданий під таким самим титулом (се дослівний переклад німецького титулу Хр. Шмідта) і того самого року (в Празі?) зладжений був І. П. Девітським і обіймав 168 сторін друку[2].

[1] Гл⟨яди⟩ працю І. Е. Воцеля* (J. E. Vocel. Über zwei altböhmische Bearbeitungen des geistlichen Romans «Barlaam und Josaphat» в Sitzungsberichte der königl. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Prag, 1854; Jároslav Vlček. Dějiny české literatury. V Praze, 1893, c. 21; J. Hanuš, Barlaam i Josafat в Ottův Slovnik naučný, t. III, стор. 331.

[2] Jos. Jungmann, Historie literatury české, t. I, c. 426—427.

До польської літератури введено нашу повість досить пізно, і то виключно в віршованій формі — се, може, й було причиною, що вона тут не здобула собі ширшої популярності. Цікаво також, що появляється вона в старій польській літературі вже в часі упадку літературного смаку і декаденції шляхетсько-польської суспільності. Скарга в своїх знаменитих «Żywotach Świętych» поминув Варлаама і Йоасафа. Може бути, що коротка легенда про них була в польськім перекладі «Римського мартирологія», виданого в Кракові коло 1592 року[1], та, не бачивши сеї рідкої книги, не можу сказати сього напевно. Перший подав коротку віршовану переробку Лазар Баранович, православний архієпископ чернігівський, у своїй книзі «Żywoty świętych ten Apollo pieje, jak ci działali, niech tak każdy dzieje», виданій в р. 1670 у друкарні Києво-Печерської лаври. Біограф Барановича, проф. Сумцов, ледве побіжно згадав про сю книжку; докладно подав її титул і дещо з її змісту покійний професор Огоновський («История литературы русской», I, 298—299), не вдаючися ані в подрібний огляд її змісту, ані в те, відки черпав його Баранович. Не маючи під руками сього старого видання, я подаю тут як пробу Барановичевого римування частину з його оповідання про Варлаама і Йоасафа, яку переписав року 1895 добродій Роздольський в селі Бистрій на Угорській Русі, знайшовши там на переді «Служебника» вклеєні чотири листки Барановичевої книги, а то стор. 361, 363—364, 365—366 і 371—372. Власне на остатнім листку міститься отсей уривок з легенди про Варлаама і Йоасафа:

Kázał Staruszka wnet przywieść do siebie,
Niechajsię práwi ten Kámień nie grzebie.
Poczoł Kazánie o Nasieniu práwić
Starzec, chcąc dobrą zniego ziemię sprawić.
Nie padło Ziárno na drogę, by iácy
Pozobać mieli nieprzyiázne ptácy.
Nie padło w ciernie, ni na opoczystą
Ziemie, lecz pádło na Dobrą na Czystą.

[1] «Martyrologium Kościoła Rzymskiego. To jest: Poczet, abo Dziennik Męczenników y innych wszelakich świętych: w ktorym się opisuie, ktorego wieku, ktorego dnia, w ktorym miescu y iako ktory szczedł z tego świata na żywot wieczny. Na każdy dzień przez cały rok według nowego kalendarza rozpisany. Teraz swieże na polskie przełożony». В передмові, що датована 10 червня 1591, перекладчик називає себе «Simon Nicovius». Книга має 156 карт. 4-то. Гл<яди>: Jocher, Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce, Wilno, 1857, t. III, c. 413.

Poznał Krolewic Kamień do Korony
Krolewskiey zgodny, Wiárą ozdobiony.
Nad wszystkie Drogie Kamienie szacuie,
Nie złotem [,] Sercem swoim go kupuie.
Jak wosk wnim Serce miłoscią topniáło,
Wtosię co Starzec rzekł mocno wlepiáło.
Mniski mu żywot nad swiecki zalecał,
Duchem, że Mnichem będzie, to obiecal.
Pytasię: wieleć lát Oycze Szczęsliwy?
Pięć nad czterdzieści, práwi, iakem żywy.
Rzecze Jozaphat: Siedmdziesiąt się zdaje.
Odpowie Starzec, práwda, tak się staie,
Gdybym od mego Narodzenia láta
Liczył, lecz temi iżem zażył swiáta,
Tych ia nieliczę: te com Bogu służył
Liczę: innemim nie żył, Bogu dłużył
Jáki by żywot na Pustyni? pyta,
Jak pszczółka z kwiátkow, tak z słow starca chwyta.
Pokarm nasz, prawi, są owoce tyle,
Ziołka co Ziemia rodzi, iemy mile.
Czasem sąsiedzi y chleb nam przynoszą.
Sami z iałmużny, lub ich y nieproszą;
Iako od Boga przysłany bierzemy,
Tam żniemy kędy sámi nie sieiemy.
A Szaty nasze są grube wełniáne,
Zimie y Lecie iadnákie włosiáne.
A że Barłaám był w swieckim ubierze,
Prosi by własne ziàwił, iak Pácierze
Wnim odprawuie: pokaże mu Ciało,
Ktore postámi y trudy zczarniáło.
Uyrzáwszy płakał Jozaphat, y rzecze:
Twoy żywot Oycze mnie do siebie wlecze.
Wez mię za syna Oycze ulubiony,
Iá ztych pałaców poydę w twoie strony.
Krzest Swięty prziymę, y twego Zywota
Chcę nasladować, gdzie ma gniazdo Cnota.
Barłaám rzecze; nie teraz uczynisz,
Bo nam od Oyca swego tym zawinisz.
Okrzszczę Cię y tu zostawię, a potym
Pogardzisz swiátem y Krolewstwem Złotym,
Y przydziesz do mnie, mam nadzieię w Panie.
Ze zemnąć Niebo wespoł się dostánie.
Płácząc Krolewic prosi o Krzest Swięty,
A żeby Braći skarb od niego wzięty.
Barłaám rzecze: ubogim Bogaci
Dáją, Bogátym niedaią żebraci.
A moy naymnieyszy Towárzysz Bogáty
Bárziey nizli Ty, lubo niema cháty.
Mam tę nadzieię, że Bogátym y Ty
Známi zostaniesz, będziesz znamienity.
Ktorzy dla Pána ziemnę (мае бути ziemne) opuszczaią
Dobra, daleko większe nabywáią.
Bo Dar Niebieski drższy iest naymnieyszy,
Niż naybogátszy wszystek swiat ninieyszy.

Pieniądze na grzech pobudką być známy,
Więc ich iak węża z zanádrza miotamy.
Y chcesz by węże, ktore podeptáli,
Brácia nogámi, me im ręce dáli.
Ták doskonáłe dáwszy mu cwiczenie,
Jako gotowym miáł być na Okrzszczenie[1]— і т. д.

---

[1] Він звелів дідуся відразу ж привести до нього.
«Нехай же,— каже,— цей камінь не бариться».
Почав старець читати проповідь про насіння,
Бажаючи ним землю добре вчинити.
Не впало зерно на дорогу, аби його
Склювали якісь негідні птахи.
Не впало воно на колючки ані на скелястий грунт,
А впало на землю добру і чисту.
Визнав царевич, що камінь корони
Царської є гідним, вірою прикрашений,
Цінує його більше від усіх дорогих каменів,
Не золотом, серцем своїм його купує.
Як віск, від любові серце його тануло,
Дуже повірив він у те, що говорив старець,
Він йому чернече життя, а не світське радив,
Дух, що монахом буде, йому обіцяв.
Він питає: «Чи багато тобі років, отець щасливий?» —
«П'ять понад сорок,— каже,— як я живий».
Каже Йосафат: «Сімдесят, здається».
Відповів старий: «Правда, так воно було б,
Якби я літа від мого народження
Лічив; але ті, в які я тішився світом,
Ті я не рахую: ті, що я богу служив,
Я лічу, інших я не прожив, а заборгував їх богові».—
«Яке було життя у пустині?» — питає він.
Як бджілка з квітів, так збирає він зі слів старця.
«Їжа наша,— каже,— це самі фрукти,
Рослини, що їх земля родить, ми також охоче їмо.
Часом сусіди і хліб нам приносять
Самі з милостині, бо ж їх і не просять;
Як богом посланий, ми його беремо,
Пожинаємо там, де не сіємо.
А одяг наш грубий, вовняний,
Зимою і влітку однаково волосяний».
А тому, що Варлаам був у світському вбранні,
Він просить, щоб той з'явився,
Як службу буде відправляти:
«Я покажу йому тіло,
Яке від посту і трудів почорніло».
Побачивши, плакав Йосафат і говорив:
«Твоє життя, отче, мене до себе вабить,
Візьми мене за сина, отець дорогий,
Я піду з цих палаців за тобою,
Прийму святий хрест і хочу наслідувати твоє життя,
В якому оселилася доброчесність».
Варлаам сказав: «Ти не зараз це зробиш,
Бо будемо ми винні перед твоїм батьком.

З форми назв «Barlaam», «Josaphat» видно, що Баранович черпав з латинського джерела, може, з «Legenda Aurea».

Трохи пізніше, в р. 1688 вийшов перший і одинокий польський переклад нашої повісті, доконаний римованими віршами ксьондзом Матвієм Гнатом Куліговським з латинського Білліусового перекладу. Книга, видана в форматі малого подовгастого folio (такого ж, як Твардовського* «Wojna domowa»), має ось який титул: «Krolewic Indyiski w Polski stroy przybrany, albo Historya o Swiętym Jozaphacie Krolewicu Indyiskim y o Swiętym Barlaamie Pustelniku Pustyniey Senaar nazwaney. Od Swiętego Jana Damascena napisana, a z greckiego ięzyka na Łaciński od Jakuba Belliusza [sic!], Prunausza Cenobiarchy przetłumaczona, Teraz zaś przez X. Matheusza Ignacego Kuligowskiego, Dziekana Wołkowyskiego, Proboszcza y Plebana Wołyńskiego z Łacińskiego textu na wiersz Polski przełożona. W ktorey oprocz wielu dziwnych transakcyi, uciesznych trefunkow; Duchownych instrukcyi, Znayduie się Wiary S. Katholickiey y taiemnic Boskich krotkie a iasne zebranie, Pokaranie obłud swiata y marności iego, wywiedziona Dekretow Boskich, żadnym fortelem ludzkim nie chronionych nieodmienność. A dla pożytku Duchownego do Druku podana Roku Pańskiego 1688 w Krakowie w Drukarni Mikołaia Alexandra

---

Я охрещу тебе і залишу тут, а потім
Ти знехтуеш світом, і золотим царством,
І прийдеш до мене, я покладаюся на бога,
Зі мною разом ти дістанешся до неба».
Плачучи, царевич просить про святий хрест,
Щоб браття скарб взяли у нього.
Варлаам каже: «Убогим багаті дають,
Багатим не дають жебраки.
А мій найменший товариш багатший,
Ніж ти, хоча він і не має хати.
Я маю надію, що багатим і ти
Будеш з нами, станеш знаменитим.
Ті, що для бога земне залишають,
Дістають багатства далеко більші.
Бо найменший небесний дар є дорожчим,
Ніж самий багатий цей земний світ.
Відомо, що гроші то спокуса до гріха,
Тому ми їх, як вужів, викидаємо з себе.
А ти хочеш, щоб вужів, яких потоптали
Браття ногами, мої руки дали їм».
Таке прекрасне отримавши повчання,
Він підготувався до прийняття хреста *(польськ.)*.— *Ред.*

Schedla I. K. M. Ordinaryinego Typogr.»[1]. Твір сей, написаний звичайним польським епічним розміром, себто 13-складовими, по парі римованими віршами, присвячений був воєводі віленському і литовському, великому гетьманові Казимирові Сапізі*. Куліговський держиться досить вірно латинського оригіналу (вид(ання) 1593) і не позволяє собі робити ані власних вставок, ані вкорочень. Та проте його переклад читається тяжко: він не має тої простоти і прозорості, що латинська проза, а щоб надати йому поетичний лет, на се у Куліговського не було ніякого таланту. Щонайбільше міг він зі свого боку поприкрашувати текст натяками на класичну міфологію, без яких тоді в Польщі годі було вважатися освіченим чоловіком, а які власне тут, в нашій повісті, були зовсім не на місці.

«Трудящий писатель і перекладач, хоча загалом, дивлячись на нього як на поета, був недбалий у віршуванні і в чистоті мови, та проте в тому часі його охоче читали, бо вмів щасливо потрафляти в тодішній смак, на що доказом є численні видання його писань». Сей осуд польського вченого ксьондза Юшинського[2]* можна би злагодити хіба тим, що Куліговський жив у віці, так званім макаронічнім, і порівнюючи його віршування з тим, чого довершували інші польські віршописці того і трохи пізнішого часу, признаємо, що Куліговський ще досить стереже чистоти мови і дбає про те, щоби його вірші, крім каденції, були хоч сяк-так зрозумілі. Се особливо доторкається до оригінальних віршів Куліговського; його переклади, а особливо «Królewica Indyiskiego», називає Юшинський «tłumem

---

[1] Докладний опис гл<яди>: К и h n, op. cit., 73. <Царевич індійський, одягнений у польський стрій, або Історія про святого Йосафата, царевича індійського, і про святого Варлаама, пустельника пустині, названої Сенаар. Святим Іоанном Дамаскином написана і з грецької мови на латинську Якубом Белліусом (sic!) перекладена. Тепер же ксьондзом Матеусом Ігнацієм Куліговським, деканом волковиським, пробощем і плебаном волинським з латинського тексту польським віршем перекладена. У якій, крім багатьох дивовижних подій, цікавих випадків, духовних інструкцій, знаходиться святої віри католицької і таємниць божих коротке і ясне зібрання, покарання оман світу і його марності, показана непорушуваність жодними хитрощами людськими заповітів божих. А для духовних цілей подана до друку року божого 1688 у Кракові в друкарні Миколи Олександра Шедля, його королівської величності ординарного друкаря *(польськ.)*.— *Ред.*>.

[2] X. M. H i e r o n y m J u s z y ń s k i, Dykcyonarz poetów polskich. W Krakowie, 1820, t. I, c. 229.

niezmiernie pospolitych błahostek» (op. cit., 230). Надто сталася ще перекладачеві немила пригода: на стор. 136 в однім слові лишилася друкарська помилка: «w» замісць «m», і вийшло інше слово, що надало цілому реченню еретицьке значення. Куліговський хотів за се позивати друкаря, та сей обіцяв йому у всіх примірниках повиправляти еретицьке слово. Отже, в іншій своїй книжці під назвою «Heraklit chrześciański», виданій у Варшаві в р. 1694, Куліговський жалується, що друкар поправив свою помилку тільки в 500 примірниках, а 200 примірників розпродав без поправки. Світ, певно, не був би нічого про се знав, якби Куліговський сам не був звернув на се уваги.

Подаємо тут пару проб перекладу Куліговського. Ось початок.

Indya iest kray wielki, w ludzie rozmnożony,
Daleko od Egyptu, iednak okrążony
Od Egypskich stron zewsząd morzem, zaś od lądu
Do Perskich idzie granic, ktory kray z nierządu
Bałwochwalstwa z dawnych lat sprosnie przed tym słynął,
A mgłą błędow otoczon w swych występkach ginął.
Potym gdy Przedwiecznego Syn iednorodzony
Boga weyrzał na swoy lud, niewolą strudzony,
Miłosierdziem wzruszony, rownym nam człowiekiem
Procz grzechu pokazał się, y ktory przed wiekiem
Był Bogiem, niebieskiego Oyca tron zostawił,
Bostwa nie tracąc, aby ludzki narod zbawił.
To iest, aby ludzki był narod podzwigniony
Od vpadku dawnego y wyswobodzony
Na pierwszą złotą wolnosc, a grzechu sprosnego
Pozbywszy, był dziedzicem krolestwa gornego.
. . . . . .
Tedy swięci vczniowie na rozne klimata,
Na wszystkie bowiem części rozeszli się swiata:
Na wschod słonca y zachod y tam, zkąd powstaie
Bystry Auster, y w zimna siedmtryony kraie[1].

[1] Індія це країна велика, людьми багата,
Далéка від Єгипту, але оточена
Від єгипетських сторін звідусіль морем, а від суші
Йде до перських границь, країна, що неладом,
Ідолопоклонством з давніх пір ганебно відома
І, оточена туманом забобонів, гинула у власному стогоні.
Потім, коли передвічного бога єдинородний син,
Глянувши на свій народ, змучений неволею,
Зворушившися милосердям, він показався їм
Такою, як ми, людиною, але без гріха,
Він багато років тому був богом
І залишив трон небесного вітця,
Божественності не втрачаючи, щоб народ врятувати

Нам цікаво було поглянути на стор. 136 і побачити, яка се помилка була там у «пункті» XIX, що стільки клопоту наробила авторові і його друкареві. Екземпляр університетської бібліотеки у Львові, який ми переглядали, належить до тих 500, що, по свідоцтву Куліговського, були поправлені друкарем, для того не легко дійти, де там могла бути помилка. Мені здається, що вона була в двох останніх віршах отсього уступу:

Tę tedy wiarę masz rozważac sobie
Bez ciekawego o tem badania y troski,
Jakiem siebie sposobem wyniszczył Syn Boski?
Jakiem kształtem z Panienskiey krwie bez naruszenia
Jey Panienstwa, Człowiekiem stał się bez nasienia?
Jak dwie Natury w iedney osobie zostaią?
Co bowiem słowa Boże nam opowiedaią
W Pismie, tak mamy wierzac; mody zas nie wyemy,
Any słowy rzetelnie wyłożyc możemy[1].

Отже, мені здається, що тут у словах «mody» і «słowy» перемінені були букви «m» і «w», і виходило:

«wody zaś nie wiemy,
Any słomy rzetelnie wyłożyc możemy»[2].

Се, певно, не була єресь, а просте кощунство, та розуміється, що сумління духовного віршописця такою переставкою мусило дуже згіршитися. Чортик зецерський зажартував собі з нього в самім делікатнім місці.

Або ж щоб вивести рід людський
З давнього занепаду і дати йому
Першу золоту свободу, а ганебного гріха позбувшися, щоб
Став він спадкоємцем небесного царства.
Тоді святі учні у різні землі,
У всі частини світу розійшлися:
На схід сонця, і на захід, там, де виникає
Швидкий південний вітер і в холодні північні країни <дме> *(польськ.)*.— *Ред.*

[1] Цю, отже, віру ти повинен продумати собі
Без особливого про це дослідження і клопоту.
Яким чином загубив себе божий син?
Як сталося, що з дівочої крові
Без порушення дівочості, без насіння
Став він людиною?
Як дві істоти в одній особі перебувають?
Бо що божі слова нам переказують
У Біблії, так ми повинні вірити, моди ж ми не знаємо
Ані слів старанно викласти не можемо *(польськ.)*.— *Ред.*

[2] «Води ж ми не знаємо, ані соломи старанно викласти <не> можемо» *(польськ.)*.— *Ред.*

Книга Куліговського, як бачимо з його власних слів, друкована була в 700 примірниках і не діждалася другого видання. Для широкої публіки вона була затяжка, а в Польщі наставали часи «króla Sasa»[1]*, зовсім не прихильні аскетизмові та заглиблюванню думок у власне сумління. Отим-то й повість про Варлаама і Йоасафа лишилася (крім притч, що приходили окремо від повісті, через «Gesta Romanorum» і т. ін.) в Польщі придбанням теологів, монастирів та монастирських шкіл. Звісно, що в тих школах були драматичні вистави улюбленою і обов'язковою «рекреацією», і ось ми бачимо, що коло 1760 р. монах-піарист (вони звалися fratres scholarum piarum) Михайло Лихоневич, в ту пору професор синтактики і поетики в Хелмні в Познанщині, переробив історію Варлаама і Йоасафа на три актові драми («Dialog») п(ід) з(аголовком) «Historya Jozefata króla Indyiskiego». Ся драма написана прозою, підмішаною віршами, знаходиться разом з іншими шкільними драмами сього автора в однім рукописі бібліотеки Оссолінських у Львові (інв(ентарний) н(омер) 2455). Рукопис написаний, здається, рукою самого автора, а на кінці нашої драми є приписка автора, де говориться, що «сей твір був трохи вчасніше друкований». А що рукопис зладжений був у 1762 році, то можемо думати, що, коли ся приписка правдива, драма Лихоневича була друкована в 1760 р. Та що ж, у польських бібліографіях ми не здибали записаного такого друку, а в Естрейхеровій бібліографії власне під р. 1760 наведено тільки один твір Лихоневича з ось яким титулом: «Poëma sceleris comes talione gladii vindicata, in scholarum piarum Culmensium theatro patrio idiomáte»[2].

Сей титул, так як тут є, є проста нісенітниця, та се вже, мабуть, вина польського бібліографа, що дбає тільки про те, щоби якнайбільше номерів набгати в своїй бібліографії, а про докладне видання титулів, про критичність у здогадах при виданнях без року і місяця, у розв'язуванні псевдонімів і т. д. зовсім не турбується. Певно, відомість про Лихоневичеву «Poëma sceleris» узяв Естрейхер відкись із другої руки; зате у нього нема згадки про ті драми, які є в рукописі Оссолінських і про які сам автор виразно мовить, що були трохи давніше надруковані. Знов у ру-

[1] Короля Саса *(польськ.).— Ред.*

[2] Estreicher, Bibliografia Polska XV—XVIII w., т. IX, с. 303.

копісі Оссолінських нема Естрейхерової «Poema sceleris»; розуміється, що й вона, і ті драми, які є у Львові, могли бути друковані і, може, з часом віднайдуться.

Подаємо тут пару звісток про рукопис і драму Лихоневича. Рукопис in folio є уривок якоїсь більшої цілості; стара пагінація на рукописі йде від стор. 189 до 214. Рукопис обіймає 13 карток і містить три драми Лихоневичеві: «Dyalog o Barlaamie i Jozafacie», Dyalog o Maurycym Fokasie i Herakliuszu»[1] і в кінці «Dyalog o bezbożnym Achasie królu żydowskim»[2]. Два останні діалоги написані віршами, а перший — прозою, тільки вставлено декуди віршовані «канти».

Діалог про Варлаама і Йоасафа починається «передмовою»: лицар розмовляє з «ojczyzną»[3], себто з Польщею; вона просить від нього «posiłków, abym na kły nieprzyiaznych dzikich nie poszła bestyi»[4]. Розмова кінчиться покликом «ojczyzny»[5]: «Odtąd sław narodzie Polski Prześwięte Trzcieńskich imię!»[6] Далі йде паралельно по-латині і попольськи «Cantus cum choro in laudem Illustr. Trzcieńsciorum Domus»[7] — несмачна панегірика, які тоді в Польщі були в моді.

Потім наступає ось який «Dowod gruntowny księgodzieyny: Jozefat Syn Awennira Krola Indyiskiego, gdy od dziecinstwa przyszlym był wieszczony Chrześcianinem, oyciec iego Poganin roznemi temu usiłował przeszkodzic sposoby, lecz cudowną Boga opatrznoscią Jozefat wiary Swiętey od Barlaama Pustelnika wyuczony, potym iak oiciec umarł Panstwem rządząc dziedzicznym, wkrotce i tym pogardził, a na Puszczy Senauryckiey swiątobliwie życia swego dokonczył. Prozność proznosci wszystko pod Słoncem wzgardy swiata na Jozefacie krolu Indyiskim szkoły

---

[1] «Діалог про Варлаама і Йосафата». «Діалог про Маврикія Фоказа і Геракла» *(польськ.)*.— *Ред.*

[2] «Діалог про безбожного Ахаса, царя єврейського» *(польськ.)*.— *Ред.*

[3] Батьківщиною *(польськ.)*.— *Ред.*

[4] «Допомоги, щоб я не потрапила в зуби диким звірам» *(польськ.)*.— *Ред.*

[5] «Батьківщини» *(польськ.)*.— *Ред.*

[6] «Відтоді прославляй, польський народе, пресвяте ім'я Тщенських!» *(польськ.)*.— *Ред.*

[7] «Спів із хором на похвалу дому ясновельможних Тщенських» *(лат.)*.— *Ред.*

nasze akademiczno-chełminskie»[1]. Далі автор перепрошує за гру учеників і розсипає нові підхлібства для гостя пана Тшценського.

Akt pierwszy. Scena I. O wróżbach[2]. Король Авенір просить дворака Зардана пошукати в цілім індійським світі віщунів (gwiazdomistrzow)[3], щоби сказали будущу долю його сина-одинака, найдорожчого йому над усе. Зардан зараз приводить віщуна Теодаса, а сей мовить, що Йосафат має стати християнином. Щоби сьому запобігти, наказує Авенір усім християнським пустинникам і монахам забиратися до трьох день з індійської держави, «ieżeli ich dotąd przez żarliwość o cześć Bogow naszych nie uskromiły miecze. Cały zaś dwor nasz krolewski a naybardziey Ciebie zaklinamy Zardanie, abys ku zagrodzeniu tey rzeczy w wszelkich swobodnych wygodach tak naszego Jozefata pieścił, aby żadney wcale wiadomości nie miał o nędzy na tym świecie ludzkiey, o ubostwie i śmierci i niemocy i frasunkach ani o przyszłych nie myślał rzeczach, skąd by od tego dobra nie tęsknił do czego, przeszła ktorego nadzieią ci to mamiennicy łudzą[4]. Возний голосить королівський присуд.

Scena 2. O zabawach Jozefata[5]. Зардан заявляє Йосафатові, що може вживати всього, чого хоче. Приходять сенатори і бажають йому всякого добра. Вони ж

[1] «Грунтовний доказ книгодія: Йосафат, син Авеніра, царя індійського, коли він ще в дитинстві був проголошений майбутнім християнином, батько його, поганин, намагався тому перешкодити різними способами, але чудесним божественним провидінням Йосафат був навчений святої віри Варлаамом-пустельником, після того як батько помер, він управляв успадкованою державою, але скоро від цього відмовився і в Сенарській пущі побожно закінчив своє життя. Суєта суєт все під сонцем, презирство світові від Йосафата, царя індійського, школи наші академічно-холмські» *(польськ.).— Ред.*

[2] Акт перший. Сцена І. Про ворожбу *(польськ.).— Ред.*

[3] «Астрологів» *(польськ.).— Ред.*

[4] Якщо їх до цього часу, дбаючи про честь нашу, не приборкали мечі. Увесь же наш царський двір, а найбільш тебе, Зардане, ми благаємо, щоб ти, перешкоджаючи цій справі, у всіляких дозвіллях і вигодах так нашого Йосафата пестив, щоб він не мав зовсім ніяких відомостей про людські злидні на цьому світі, про бідність, і смерть, і хвороби, і турботи, і щоб серед того добра не тужив він ні за чим, за минущою надією, якою ті облудники його тішать» *(польськ.).— Ред.*

[5] Сцена 2. Про розваги Йосафата *(польськ.).— Ред.*

співають кант, благаючи небо, щоби давало Йосафатові все щонайліпше. Ось 3 і 4 строфи сього канта:

Wszak swoboda wieloraka
Awenira iedynaka
By piesciła chęci,
Lub co serce nęci.
Tego potrzeba.
Nuż fortuny wierney koła,
Godnosci, roskoszy zgoła
I wszelkie swobody
Bądzcie do wygody
Krolewiczowi[1]!

Входять три генії: Гонор, Фортуна і Розкіш, кождий оповідає, хто він, і заявляє, що буде найвірніше служити Йосафатові. «Jozefat ciesząc się klaska rękami mowiąc: brawo!»[2]. Далі має перед ним пописуватися кавалерія — се тільки зазначено в сценарії, а чи і як було виконано, не знати.

Scena 3. O naukach Josefata i dalszym powodzeniu[3]. Зардан приводить Йосафатові вчителя «w naukach Egipskich mistrza»[4], що має навчити його мудрості, то есть «wszystko co iest potrzebnego, dobrze rozumieć, dobrze czynić, dobrze wymowić»[5].

Учитель оповідає про світ небесний і земний. «Niebo ma cztery częsci to iest: Wschod, Zachod, Południe i Północ, samo zaś obraca się i okrąża ziemię we szrodku stoiącą, ma ogien i gwiazdy»[6] і т. д.

---

[1] Тож свобода всіляка
Авенірового єдинака,
Щоб будила бажання
Або те, що серце вабить,
Цього треба.
Ану вірної фортуни кола
Достоїнства, навіть насолоди
І всілякі свободи,
Служіть завжди
Царевичеві! *(польськ.).— Ред.*

[2] Йосафат, радіючи, плеще в долоні і каже: «Браво!» *(польськ.)— Ред.*

[3] Сцена 3. Про навчання Йосафата і дальші успіхи *(польськ.).— Ред.*

[4] «Знавця єгипетських наук» *(польськ.).— Ред.*

[5] «Все, що потрібно, добре розуміти, добре робити, добре вимовити» *(польськ.).— Ред.*

[6] «Небо має чотири частини, тобто Схід, Захід, Південь і Північ, саме ж воно повертається і обходить землю, що стоїть посередині, має вогонь і зірки» *(польськ.).— Ред.*

В такім же роді йде премудрість про «żywioły: ogień, powietrze, woda, ziemia»[1], причому вчитель показує ученикові глоби й мапи. Кінчить поглядом на історію. Коли вчитель вийшов, Йосафат мовить Зарданові: «Właśnie mi się takowe podobaią zabawy, atoli tym świata pięknościom niech się rzeczywiście przypatrzę»[2].

Та Зардан заявляє, що йому заборонено виходити на світ. На просьби Йосафатові вияснює, яка тому причина і додає, що має у всім служити йому, «tak jednak pod pilną strażą zachować, żebyś W. K. Mc z obcemi ludźmi w rozmowy się nie wdawał, a ztąd o żadney Świata nie był wiadom nędzy»[3].

Scena 4. O widoku Jozafata[4]. Йосафат мовить Авенірові, що він, мов звір у заперті, нічого не знає. Батько позволяє йому вийти з сенаторами. Тут він бачить сліпих і хромих; Barachiasr, skryty katolic[5], вияснює йому людську долю. Чоловік родиться для праці, підлягає всяким небезпекам, хоробам, трудам, життя його швидко минає, мов сон, кождий чоловік мусить умирати, а по смерті добрі йдуть до неба, а злі до пекла.

Scena 5. O nauczaniu wiary i nawróceniu Josefata[6].

Йосафат у монолозі згадує Барахієві слова і його проймає страх. «Ach, gdziesz ia iestem! s kto mi w głupstwie świata miedzy stworzeniami błędnemi prawdy wyprostuie gościeniec!»[7]

Впрошується до цього Варлаам, обіцюючи потішити його. Зардан впускає його до королевича. Всі виходять, і Варлаам починає свою промову. Автор пропускає всі притчі і тільки згадує про них у сценарії, зате подає обширний догматичний виклад християнства. Йосафат увесь

---

[1] «Стихії: вогонь, повітря, вода, земля» *(польськ.).— Ред.*

[2] «Власне кажучи, мені подобаються такі розваги, однак красоти світу я дійсно хотів би побачити» *(польськ.).— Ред.*

[3] «Так, одначе, під суворим наглядом тримати, щоб ваша королівська милість з чужими людьми не вступала у розмови, а відтак не знала нічого про злидні на світі» *(польськ.).— Ред.*

[4] Сцена 4. Про бачене Йосафатом *(польськ.).— Ред.*

[5] Варахій, скритий католик *(польськ).— Ред.*

[6] Сцена 5. Про навчання віри і навернення Йосафата *(польськ.).— Ред.*

[7] «Ах, де я е! Хто мені у глупоті світу, поміж істотами, що не відають, прокладе дорогу правди?» *(польськ.).— Ред.*

зворушений. «Prawda, że iestem skażony owoc z zarażonego drzewa, kalisty strumyk z nieczystego źródła, a Murzyn szpetności z pogańskich Rodziców, albowiem z mlekiem wyssałem bałwochwalstwo, a Mamki moie były wszystkie uciechy; nie znam, tylko bałwany i nieme posągi, bo mnie tym od dzieciństwa aż dotąd zabawiano, atoli ieżeli mnie Bog Chrześciański uczynił naczyniem między swe wierne wybranym, zupełnie zdaię się na wolę iego»[1]. Він готов хреститися, та Варлаам радить підождати. «Jeszcze się w tobie iak w zagaszoney pochodni kurzy dym świeckiey dwornosci, przytomność rzeczy które cię zepsuły, łatwo zapalić się mogą, rany duszy twoiey swieże i otwarte, łacno ie rozdrażnić»[2]. Остаточно він хреститъ Йосафата, дає йому цілувати хрест і відходить, а Йосафат каже голосно: «Ey przecięż niemasz czystszey w wierze prawdy nad katolicką!»[3] Почувши се, Зардан попадає в розпуку, та, врешті, згоджується не казати про се нікому.

Akt II. Scena 1. O Radzie przeciw Jozefatowi[4]. Зардан зраджує Авенірові, що Варлаам довів Йосафата до погорди поганських богів. Кличуть сенатора Арахіса і враджують дігнати Варлаама, а коли його не знайдуть, то привести поганського жерця Нахора, видати його за Варлаама, і нехай королевичеві говорить противне тому, що говорив Варлаам.

Scena 2. O męczeniu pustelnikow[5]. Арахіс, не знайшовши Варлаама, приводить перед короля двох пустинників у кайданах. Король питає їх, де Варлаам. Вони заявляють, що знають, а не скажуть. Їх беруть

---

[1] «Правда, що я є зіпсованим плодом зараженого дерева, брудним струмком з нечистого джерела, гидким негром від поганських батьків, бо з молоком всмоктав ідолопоклонство, а мамки мої були єдиною розрадою; я не відаю нічого, лише ідолів і німі статуї, бо мене тим від дитинства і до цього часу бавлять, однак якщо мене християнський бог зробив своїм вибранцем серед вірних, я цілком покладаюся на його волю» *(польськ.).— Ред.*

[2] «Ще в тобі, як у згаслому факелі, куриться дим світської придворності, свідомість речей, які тебе зіпсували; вони легко можуть загорітися, рани душі твоєї свіжі і відкриті, їх легко подразнити» *(польськ.).— Ред.*

[3] «Бо ж немає більш чистої у вірі правди, ніж католицька!» *(польськ.).— Ред.*

[4] Акт II. Сцена 1. Про змову проти Йосафата *(польськ.).— Ред.*

[5] Сцена 2. Про муки пустельників *(польськ.).— Ред.*

до в'язниці за образу богів і короля. Сенатори засідають на суд. Возний викликає процес іменем короля і делятора Apaxica (admirala wyspy Japońskiey)[1] проти пустинників Сильвестра і Якова за погорду богів, звичаїв, за тайні науки серед народу, розбуджування несупокоїв та непослух через те, що не забралися з Індії. Зате на основі «Statutów koronnych, osobliwie Achmeta 1200 na rokoszanów i Berbera 1030 na obrazicielów Maiestatu»[2] домагається, щоби Сильвестрові відрізати язик, руки й ноги, а Якову відрубати голову «toporem na pniaku»[3], а все се записати в книги і заховати по мислі теперішнього декрету з р. 1760. Затим говорить «instygator»[4], закидаючи пустинникам, що «iuż wiele z pospólstwa Senatorów, Panów, Szlachty na swoią stronę, skrycie przewiedli»[5]. Їх боронить «patronus»[6], показуючи, що вони невинні, та їх засуджують і карають.

Scena 3. O dyspucie względem wiary[7].

Нахор під загрозою Йосафата перемагає поганських мудреців на диспуті.

Scena 4. Awennir dobrocią i złoscią następuie na Jozefata[8], та коли ніщо не помогло, віддає Йосафатові королівство, а сам відходить в іншу провінцію.

Scena 5. O Nawróceniu Awennira[9]. Авенір присилає синові лист, що навернувся на Христову віру, і просить його чим швидше до себе, бо нездужає. Йосафат дуже радіє. Генії співають пісню з музикою. «Pierwey iednak zagra kapela, potym rozedrze się niby zasłona, za którą będą stac na stoliku Boszkowie: Jowisz, Bacchus i Wenus i stanie się głos od nich niby ten: Jozefacie, także z Rodzicem oyczyste porzucasz Bogi!»

---

[1] Адмірала Японського острова *(польськ.).— Ред.*

[2] «Коронних статутів, особливо Ахмета 1200, про заколотників, і Бербера, 1030, про тих, що ображають величність» *(польськ.).— Ред.*

[3] «Сокирою на пеньку» *(польськ.).— Ред.*

[4] «Підбурювач» *(польськ.).— Ред.*

[5] «Вже багатьох сенаторів, панів шляхтичів від черні на свій бік таємно відвели» *(польськ.).— Ред.*

[6] «Патрон» *(лат.).— Ред.*

[7] Сцена 3. Про диспут щодо віри *(польськ.).— Ред.*

[8] Сцена 4. Авенір добротою і злобою наступає на Йосафата *(польськ.).— Ред.*

[9] Сцена 5. Про навернення Авеніра *(польськ.).— Ред.*

Jozefat. A mnie co z wami, przeklęte bałwany! Tu rozgniewany przyskakuie niby do ołtarza i biorąc nayprzod Bacchusa, potem Wenerę, o ziemię tłucze mówiąc: Otóż twoia wszechmocności, Bacchusie! Otóż tobie Wenero! To zaś ucszyniwszy idzie do Jowisza, którego obróciwszy wydaie się krzyż, skąd tak mowi: Krzyż więc Chrystusa odtąd zaszczytem będzie Indyiskiego Królestwa. Potym wesoł schodzi i tak się kończy[1].

Akt III. Scena 1. O śmierci oyca Awennira[2]. Йосафат застає батька на смертній постелі; оба радуються, що їх сполучив Христос, батько віддає синові берло і корону, мовлячи: «Sam za berło bryłę ziemei, za tron trumnę, odbieram, wszystkich wyswobadzam z poddaństwa, wyzwalam z obowiązków, gdy sam dług śmiertelności wypłacam»[3]. Він умирає, Йосафат голосить над трупом.

Scena 2. Pogrzeb Awennira[4]. На сцені катафалк з королівськими інсигніями і написом: «Omnibus non omnium communis»[5]. Чотири генії співають: «Ach niestateczny Swiecie w swym kole. Co swiatłość w cienie a zdrowie w bóle. Słodkie potoki w piołunu soki. Wesela obracasz w żale!»[6]

Сей кант має 6 куплетів.

Scena 3. O koronacyi z obrządkami[7]. Йосафат присягає «iż wszystkie prawa i swobody, przywileie

---

[1] Спочатку, однак, заграє оркестр, після цього ніби розкриється завіса, за якою на столику будуть стояти божки: Йовіс, Бахус і Венера, і пролунає ніби від них такий голос: «Йосафате, отак з батьком ти залишив і батьківських богів»!

Йосафат: «А що мені до вас, кляті ідоли!» І тут він підбігає, буцімто розгніваний, до вівтаря і, беручи спершу Бахуса, а потім Венеру, розбиває їх об землю, кажучи: «Ось твоя всемогутність, Бахусе! Отак тобі, Венеро!» І зробивши це, йде до Йовіса, обертає його, робить хрест і тоді так говорить: «Отож, хрест Христа віднині буде честю Індійського царства». Після цього вдоволений виходить, і так закінчується» *(польськ.).— Ред.*

[2] Акт III. Сцена 1. Про смерть батька Авеніра *(польськ.).— Ред.*

[3] «Я сам за скипетр брилу землі, за трон труну дістаю, всіх визволяю з підданства, звільняю від обов'язків, коли сам плачу борг смертності» *(польськ.).— Ред.*

[4] Сцена 2. Поховання Авеніра *(польськ.).—Ред.*

[5] Усім не для всіх спільне *(лат.).— Ред.*

[6] Ах ненадійний світе, що обертаєш у своєму колі світло в тінь, а здоров'я в біль, солодкі потоки в соки полину, веселощі в жалі! *(польськ.).— Ред.*

[7] Сцена 3. Про коронацію з обрядами *(польськ.).— Ред.*

powszechne i poiedyncze wszystkich Stanów... nienaruszenie, owszem świątobliwie strzedz, pilnować i zachowywać będę».

Scena 4. O pożegnaniu Jozefata. Jozefat seym składa i opowiada wolę swoię Panom, iako więcey nie chce być królem, tylko pustelnikiem[1]. Він поручає їм вибрати Барахію королем індійської Речі Посполитої. Панове жалують його і намовляють лишитися, та даремно. «Tu się poczyna pieśn zegnaiąca, Cantus cum choro, śpiewanie z graniem[2]:

1 - mo

Gdy się z światem Król rozstaie
Daząc na puszczę w gaie,
Już Indyo żegnam ciebie,
Dla mnie oyczyzna w Niebie.
Gdy mnie miłość Boga pęta,
Woysk Rycerze, książęta,
Szlachta, Pospólstwo, Poddani,
Bądźcie iuż pożegnani.

2 - do

I was żegnam Domu miłe
Zaszczyty krotofile,
O Dostoieństwo, O Skarby,
Gińcie iak piękność farby!
Powaga mego imienia
Niech się ze mną przemienia:
Nie mam Jozefat iak za nic
Dziedzicznych Państwa granic.

3 - tio

Tron, Koronę, Berło tracę
Miasta, Zamki, Pałace;
Nie w Japońskiej wyspie ale
Na Senauryskiey skale
Pelikanowi podobny
Niechay będę osobny.
Order, kleinoty sadzone
I szarłatne ogony,

---

[1] «Що всі права і свободи, загальні і окремі привілеї всіх станів... непорушно і, звичайно, із святістю буду берегти, захищати, стерегти».

Сцена 4. Про прощання Йосафата. Йосафат скликає сейм і висловлює свою волю панам про те, що він більше не хоче бути царем, а хоче бути пустельником *(польськ.)*.— *Ред.*

[2] «Тут починається прощальна пісня. Спів для хору *(лат.)*.— *Ред.* Спів з музикою» *(польськ.)*.— *Ред.*

4-to

Zrucam stroie złototkane,
Prędzey niech się dostanę
W dzikie iaskinie i puszcze,
Których ia nie opuszcze.
Gdzie cnot piękniejsza ozdoba,
Tam mi się, tam podoba.
Wstąpćie nadworni słudzy
Pokoiowi i drudzy!

5-to

Precz spiewania, grania moie
Stoły, bale, napoie!
Cugi, konie i karoce,
Od was dzisiay wyboczę.
Tu więc krola Pustelnika
Jak marności unika
Wiedz Ziemio, Niebo w tej sferze
Niech każdy przykład bierze...»[1]

Перший

Коли цар з світом розлучається,
Відходячи у пущу у гаї.
Тоді, Індіє, прощаюся я з тобою,
Для мене батьківщина — небо,
Коли я сповнююся любов'ю до бога,
Військо лицарів, князі,
Шляхта, чернь, піддані —
Прощавайте всі.

Другий

І з вами я прощаюся, милі дому
І дотепні почесті,
О достоїнство, о скарби,
Згиньте, як краса фарби!
Повага мого імені
Нехай разом зі мною зміниться,
Як Йосафат, я маю за ніщо
Успадковані границі держави.

Третій

Трон, корону, скипетр я втрачаю,
Міста, замки, палаци
Не на Японському острові, а
На Синайській скелі,
Подібний до пелікана,
Хай буду я один.
Орден, обкладений клейнотами,
І пурпурові мантії,

При відповідних словах Йосафат скидає з себе корону, королівську одежу, строї і т. д.— все, аж до спідньої аскетичної волосяниці, що носив на тілі.

Scena 5. O Śmierci na Puszczy[1]. Геній спокушує Йосафата на пустині, сей мало вже не подається, та бог посилає йому смерть. З неба чути голос «Oto iako umiera Sprawiedliwy!»[2] Ангели на хорі співають останній кант. Потім наступає отсе:

Przystosowanie Historyi
Otoż iuż przykład w cudnym Jozefacie
Jak swiatem gardzić pokazany macie.
Ten Jego roskosz do Nieba zawada
Że iest, gdy uznał, zaraz Państwo składa,
Idzie na Puszczą, dręczy różnie ciało,
To by w pamięci zyczę naszey trwało.
Jeźli takowy wsze roskoszy. Panic
Złudzącym cackiem poczytał i za nic,
Czemuż swiatowi tak marność kochacie?
Ze dla niey Łaski Boga odrzucacie.
Jaspisz nad złoto a nad Jaspisz cnota
Drozsza, nad Boga iuż nie masz kleynota.
Życ też w sumienney nosząc mola ranie
Nie tyłko za grob lecz zą piekło stanie.
Obyście więcey nie kładli nadzieie
W Świecie, bo się gniew Boga na was zleie.
Gniew a surowy bowiem kto policzy

Четвертий

Золоткані вбрання скидаю я,
Швидше хотів би я дістатися
У дикі печери і в пущі,
Яких я не залишу.
Де чеснот прекрасніше оздоблення,
Там мені, там подобається,
Увійдіть, придворні слуги
З покоїв і всі інші!

П'ятий

Геть із співами, мої забави,
Мої банкети, бали, напої!
Цуги, коні вороні,
Від вас я сьогодні відійду.
Отож тут цар — пустельник,
Що втікає від суєти,
Знайте, небо і земля, у цьому
Нехай кожний бере приклад *(польськ.)*.— *Ред.*

[1] Сцена 5. Про смерть у пущі *(польськ.)*.— *Ред.*

[2] «Ось як вмирає праведний» *(польськ.)*.— *Ред.*

Wiele na człeka grzeszącego biczy.
Nie poięte są w prawdzic oczy w Bogu
Nakształt Regestru albo Katalogu.
Wszystko co było, co iest, i co będzie
Z kim, kiedy, iako, gdzie, przewidział wszędzie
A sprawiedliwość dozwolcie no myśli
Jak Rachmistrzyni scisłą kretką kreśli.
Nie wspomną Piekła, tam katownie czyie
Póki Bóg Bogiem na wieki w nim wyią.
Szczęśliwi ludzie, którzy zaraz mogą
Za naypierwszą się obaczyć przestrogą[1].

«Epilogus»[2] заявляє, що вже скінчили грати, й перепрошує гостей за хиби. Кінчить драму «Oratio Dedicatoria», що починається ось як: «Historya Jozefata Króla Indyjskiego nieco dawniey przez Młodz Akademicką, na sali szkół chełmińskich cnym widowiskiem pokazaną, polskim ięzykiem wywiedzioną, a drukarskim piętnem wyrysowaną dziś przy

---

[1] Пристосування історії

Отож, уже на прикладі з чудесним Йосафатом
Показано вам, як треба нехтувати світом.
Коли він зрозумів, що ця його розкіш
Є перешкодою до неба, тут же відмовляється від держави,
Йде у пущу, піддає різним мукам тіло,
Це повинно назавжди залишитися у нашій пам'яті.
Якщо такий панич, що мав усі розкоші,
Визнав їх фальшивими цяцьками і нічим,
То чому ви так любите марність світу
І для неї відкидаєте милість божу?
Яшма дорожча від золота, а дорожча яшми доброчесність,
Дорожчого ж від бога немає клейнота.
Жити ж, носячи у рані сумління черв'яка,
Не тільки те саме, що могила, а й пекло.
Щоб більше ви не мали надій
У світі, бо гнів бога на вас впаде.
Гнів, а суворий хто, нехай полічить,
Скільки на грішній людині лиха.
Незрозумілі, правда, очі в бога,
Подібно до реєстру чи каталога.
Все, що було, є і буде
З ким, коли, як, де — він передбачив
Дозвольте-но думці, як рахівниці,
Справедливість докладно накреслити.
Не згадають про пекло, де чиїсь катівні,
Поки бог на світі, віками гудуть.
Щасливі люди, які можуть відразу ж
Помітити найпершу пересторогу *(польськ.)*.— *Ред.*

[2] «Епілог» *(грецьк., лат.)*.— *Ред.*

Imieninach J. W. W. P. i Dob. razem z powinszowaniem S. Michała... w Pańskie Jego daię, składam i ofiaruię ręce»[1]. А кінчиться словами: «Tak chęci moie, tak szczerosc wszystkich Professorów, tak cała przezemnie życzy Akademia Chełmińska. Napisał przepisuiący M. Michał Lichoniewicz ma owczas Professor Syntaktyki i Poetyki w Chełmnie — R. P. 1769 d. 30 Julii»[2].

Ми подали досить обширно зміст Ліхоневичевої драми, раз, тому, що вона досі була незвісна в літературі, а по-друге, тому, що вона при всій своїй безталанності дає досить добре виображення про будову і техніку польської шкільної драми, що пустила паростi й на українсько-руському грунті. Цікаво бачити в драмі, як автор прикроював повість для своїх рамок, пропускаючи притчі, стрічу Йосафата з Варлаамом в пустині або перемінюючи такі уступи, як вислання Йосафата Авеніром до далекої провінції на правління (в драмі йде туди сам Авенір). Між додатками є деякі зроблені тільки для сценічного ефекту (сцена прощання з царством — в повісті, як відомо, Йоасаф утікає вночі). Що політичні відносини в Індії в драмі — польські, з сеймами, сенаторами, привілеями та пактами-конвентами, се для середньовікової поезії розумілося само собою; в Польщі тільки нечисленні виїмки в золотім жигмонтовськім віці (Кохановський) пробували вирватися з застарілої традиції, та єзуїтизм і макаронізм надовго, до половини XVIII в. притлумили всі такі пориви.

Дуже правдоподібно, що до круга західної традиції, значить, до паростів латинського перекладу повісті про Варлаама і Йоасафа належить також той українсько-руський переклад, що був у р. 1637 опублікований в друкарні василіанського монастиря в Кутеїні. Сей переклад, доконаний на т⟨ак⟩ з⟨ваній⟩ білоруській, властиво, в ту пору по всій Україні-Русі загальноприйнятій літературній мові, має титул: «Гисто́рія, албо Правди́вое выписа́ніе

[1] «Історія Йосафата, царя індійського, нещодавно показана академічною молоддю у залі холмських шкіл як доброчесне видовище, виражена польською мовою, а друкарським способом накреслена сьогодні на іменини Й. В. В. П. і добродія разом з поздоровленням св. Михайла ... йому дарую, віддаю і жертвую» *(польськ.)*.— *Ред.*

[2] «Такі мої побажання, така щирість усіх професорів, таке бажання, висловлене через мене, всієї Холмської академії. Написав переписувач М. Михайло Ліхоневич, на той час професор синтактики і поетики у Холмі...— Року божого 1769, 30 липня» *(польськ.)*. — *Ред.*

святого Іоанна Дамаскúна, о житіи святых отец Варлаама і Осафа и о Навернéнью Індиян. Старанем и кóштом Іноков общежúтелного монастырà Кутеенского нóво з грецкого и словенского на рýскій язык преложена. Въ типографіи тоеи обители. Року 1637, Іюля, 22 днá»[1].

Хоча титул велів би догадуватися, що се видання зовсім незалежне від західноєвропейської, латинської традиції, то все-таки нема сумніву, що сей переклад доконаний був не з грецького і не з словенського, а з латинського перекладу Білліуса. На се вказує не тільки рішуче приписання сеї історії Іванові Дамаскинові, суперечне з греко-слов'янською традицією, але також поділ цілого оповідання на 40 глав, чого також нема ані в грецьких, ані в слов'янських рукописах, а що запровадив уперше Білліус. Із старої греко-слов'янської традиції заховали кутеїнські видавці тільки назву Йоасафа; їх поклик у титулі на те, що перекладають з грецького і словенського, легко зрозуміти: вони були православні, і їм ніяково було признатися, що текст сеї архіправославної книги беруть з латинського перекладу.

Та проте книга здобула собі на Україні значну популярність; її мусили швидко розкупити, коли вже в XVII віці приходилося переписувати отсе кутеїнське друковане видання; декілька таких відписів бачив по галицьких монастирських бібліотеках проф. Калужняцький*[2]. На сьому виданні опирається також друге видання нашої повісті, зроблене в Москві 1681 р. Здається, що сього видання доконав звісний український учений Симеон Полоцький; сього можна догадуватися з того, що в текст оповідання вставлено його (?) віршу, котра під назвою «Пісня Йоасафова на похвалу пустині» здобула собі широку популяр-

[1] И. Каратаев, Описаніе славяно-русских книг, т. I. С.-Петербург, 1883, стр. 455.

[2] Е. И. Калужняцкий, Обзор славяно-русских памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах львовских («Труды третьего археологического съезда в России, бывшего в Кіеве в августе 1874 г.». Т. II. Кіев, 1878, стор. 237). На жаль, проф. Калужняцький не вияснив докладно, де і скільки таких рукописів бачив, а згадав тільки про один, що знаходиться в бібліотеці перемиської капітули. Мені не довелося бачити сього рукопису, та в писанім каталозі, зладженім о. Петрушевичем, сей рукопис має титул: «Ч. 56. История о св. Иосифе царю индийском, с присовокуплением иных поучений и Апокалипсиса, XVIII в.» В числі тих «иных поучений», як зазначує проф. Калужняцький, вельми популярна у нас легенда про св. Василія і Евладія.

ність між українськими і російськими лірниками і співається ними ще й досі. В яких відносинах щодо мови стоять оба ті видання одне до одного, не можу сказати, не мавши змоги порівняти їх. Щодо вірші, то у мене під руками є тільки ті її тексти, що списані з уст лірників[1], хоча мають, без сумніву, книжковий українсько-руський характер.

О прекрасная пустыни!
Прийми мя в своей густыни,
Яко мати свое чадо
И вѣрных си овчат стадо,
В тихость свою безмолвную
Палату лѣса вольную! і т. д.

Вірша, зрештою, без поетичної вартості. Далеко більшу вартість має інша лірницька вірша, правдоподібно, також українсько-руського книжкового, а в ніякім разі не московсько-народного походження, що надрукована Безсоновим (op. cit., II, 734—736) з якогось списка, зробленого в Коломні коло Москви, а надто до неї підведено варіанти з запису, зробленого в Ніло-Сорській пустині. Звісно, самі місцевості ще нічого не значать, поки не знаємо, від яких лірників, москалів чи українців, записана вірша; та й тут іще колишне українське добро могло перемандрувати в Московщину, а на Вкраїні забутися. Приводжу тут цілу віршу, щоби показати, що в ній нема нічого такого, що типове для творів московської лірницької музи, починаючи від розміру, хоч, з другого боку, нема й признаків української мови, а є хіба та сама школа віршописання, яку бачимо в піснях нашого «Богогласника».

Из пустыни старец в царский дом приходит,
Он принес с собою
Прекрасный камень драгий.

Иоасаф-царевич просил Варлаама:
«Покажи сей камень!
Я увижу и познаю цену его».

«Удобие можешь солнце взять рукою,
А сего не можешь
Оценити во вся веки без конца».

«О, купец премудрый, скажи мне всю тайну!
Как на свете явился,
Где ныне пребывает камень той?»

[1] П. Бессонов, Калики перехожие. Сборник стихов и исследование, Москва, 1861, т. II, стор. 737—740 (два варіанти, що різняться тільки при кінці).

«Пречистая дева родила сей камень,
Положен во яслех,
Прежде всех явился пастухом.

Ныне пребывает выше звезд небесных;
Солнце со звездами, а земля с морями
Непрестанно славят завсегда».

Царевич дивился одежде пустынной,
Варлаам сказует,
Что в пустыни не без скуки жить всегда.

Остался царевич после Варлаама,
Завсегда стал плакать:
«Не хощу я пребывать без старца!

Оставлю я царство, иду во пустыню,
Взыщу Варлаама,
И я буду светозарен от него.

Пустыня любезная! Доведи мене до старца!
И я ему буду
Служить верно, как отцу».

Сказала пустыня отроку младому:
«Горько во мне жити,
Завсегда быть в молитве и посте!»

«И я буду так жить, как тебе угодно,
Затворюсь в вертепе,
И я буду плакать о грехах.

Молю тебе, боже, пресладкий Исусе,
Даждь ми получити
С Варлаамом жити навсегда!»

Хоча, без сумніву, деякі куплети сеї вірші були по псовані московськими лірниками, то все-таки рівномірний (силабічний) розмір видно всюди, а не менше того штудерну будову куплетів, чого в московських давніх складаннях не бачимо. Одно тільки могло би служити доказом проти моеї думки — брак рими, чого в віршах типу «Богогласника» і, здається, в давніших українських кантах ніколи не знаходимо.

Дуже цікаво те, що вірші на похвалу пустині знайшли відгомін у великоруських сектантів, особливо таких, як «странники» або «бігуни», що основою своеї віри кладуть конечність утікати від усього, що в'яже чоловіка до життя на одним місці, зрікатися маетку, дому, сім'ї, навіть назви і проводити весь вік у блуканні по світу або в темних лісах. Власне такі переробки Йоасафової пісні зведено

у Варенцова*[1]; з кожного тексту в них лишилося дуже мало, та їх поетична вартість безмірно вища через те, що вони являються випливом живого, хоч і коробливого чуття.

О прекрасная пустыня,
Любимая моя другиня!
Пришли тебя зажигати,
Со мною тебя, мати, разлучати.
Огню ты, мати, предаешися,
Ты со мною ныне расстаешися,
Душевное мое спасение,
Плотское мое оскорбление!
За то я тебя почитаю
И матерью называю,
Что ты льстивую мою плоть оскорбляешь,
Души моей грехи очищаешь і т. д.

Вельми характерна отся пісня «странників», що починається також похвалою пустині:

А кто бы мне построил
Прекрасную пустыню
Во темныех во лесах,
Во горах бы, во вертепах,
Во пропастех во земных?
Уже бы мне не видати
Жития бы суетного,
Уже бы не слыхати
Человеческого гласу!
И сам господь похвалил
Тоя пустыни. «Рабы вы Христовы,
Поживите вы, боясь бога!»
Уже останошна времена,
Уже последняя кончина,
Народился злой антихрист,
Злой антихрист, дух нечистый,
Как рыкнул он, окаянный,
Во все концы во земные
И пустил он свою злобу
По всей поднебесней.
Не будет уходу, не будет ухорону
Ни в горах, ни в вертепах,
Ни в расселинах земных,—
Никто от него не может укрыться.

Навіть значення слова «пустиня» в тих розкольницьких віршах перемінилося; тут воно значить курінь, збудований у неприступнім лісі, а слова про те, що «пришли тебя сожигати», натякають на дивні способи, якими московська адміністрація силкувалася викоренити «темні забобони»

[1] В. Варенцов, Сборник русских духовных стихов, С.-Петербург, 1860, стр. 189—193.

розкольників; палення розкольницьких скитів часто відбувалося так, що й самих розкольників палено разом зі скитом або розкольники самі, запершися в скиті, запалювали його і вмирали в огні — не раз сотками.

До популярності оповідання про Варлаама і Йоасафа на українськім, так само, як і на московськім, грунті причинилося ще більше від згаданих уже двох видань повного тексту повісті поміщення скороченої легенди в вельми популярній книзі — в Четьїх-мінеях, опрацьованих українським писателем св. Димитрієм Ростовським. Я не маю під руками сеї книги, то й не можу сказати, чи Димитрій зладив своє власне резюме повісті, чи, може, держався якого готового вже західноєвропейського, в першому ряді того, що є в «Legenda Aurea». На західний вплив у обробленні сеї легенди Димитрієм Ростовським показує вже хоч би те, що він поклав пам'ять св. Варлаама і Йоасафа по латинському звичаю під днем 19 падолиста. В тій Четьїміней легенда про Варлаама і Йоасафа була багато разів передрукована і розходиться ще й нині не тільки по монастирях, по церквах та між духовними, але також серед письменного селянства; що вона була там улюбленою лектурою вже в початку нашого віку, на се маємо свідоцтво Шевченка в його епілозі до «Гайдамаків», де оповідається, як Шевченків батько читав по неділях Мінею, а потім просив старого діда оповідати про Коліївщину.

І в Румунії, що довгий час була, так сказати, посередньою стацією в духовім обміні між руськими краями, з одного, а Грецією та югослов'янськими краями — з другого боку, читано нашу повість зразу в старослов'янськім перекладі разом з іншими церковними книгами. Та коли в XVII віці почалися зароди власного письменства на румунській мові, то повість про Варлаама і Йоасафа належала до перших творів, які перекладено на румунську мову. Є се заслуга М. Гастера, що перший звернув увагу на румунські переклади нашої повісті і опублікував з них виписки[1]. Він знає загалом три румунські переклади нашої повісті, всі три заховані в рукописях, і то кождий у одній. Найстарший і найповніший з тих перекладів доконаний був у р. 1648 якимсь Удріште Нестурелом* у Фієрештах. Нестурел перекладав з старослов'янського тексту.

[1] M. Gaster, Literatura populara Română, 1883, с. 32—53, і його ж Chrésthomathie roumaine, Bukarest — Leipzig, 1891, т. I, с. LIII—LV, 129, 165; т. II, с. 76—78.

Сей переклад заховався в копії, зробленій 1814 р. Другий переклад, зроблений з ⟨італійської⟩ людової книжки якимсь Боцулеску, знаходиться в ц⟨ісарсько⟩-к⟨оролівській⟩ надвірній бібліотеці у Відні в автографі перекладача і, очевидно, не мав ніякого розповсюдження. В титулі пише перекладач, молдавський логофет Владул Боцулескул, що «сю книгу, життя святого Йосафата, переклав з італьянської на румунську мову, коли в 1764 р. сидів у в'язниці в Медіолані». Рукопис має тільки 120 сторін малої четвірки. Вже після видання книжки «Literatura populara Română» віднайшов д. Гастер третій переклад нашої повісті, доконаний якимсь Йо Нягоєм (Jo Neagoj) в р. 1654. Чи се повний переклад, чи тільки уривок і з якого оригіналу перекладений, Гастер не говорить, тільки дає з нього в своїй хрестоматії виписку — притчу про інорога. Порівнюючи сей румунський текст притчі з грецьким, бачимо, що він декуди покорочений.

Крім сього, є на румунській мові також коротка легенда про Варлаама і Йоасафа, що ввійшла в склад книги «Житія святих» (Vieţile Sfîntilor), виданої 1812 р. в монастирі Нямц. Ся книга — не що як скорочений переклад руської Четьї-мінеї; життя Варлаама і Йоасафа покладено й тут під д⟨нем⟩ 19 падолиста (fol., 156—182). Друге видання «Житій» вийшло в 1836 р. у Бухаресті (M. G a s t e r, Literatura populara Română, 36).

Та найцікавіше те, що в Румунії знаходиться, і то в кількох редакціях, т⟨ак⟩ зв⟨ана⟩ Йоасафова пісня на похвалу пустині (Cântecul pustiei). Д⟨обродій⟩ Гастер опублікував три тексти, з них два досить близькі один до одного: перший, вийнятий з рукопису молдаванського, зладженого в р. 1784, є, оскільки можу зміркувати, майже дослівним перекладом руської пісні Йоасафової:

O prè frumoasă pustie!
Primeşti-mă întru a ta desăme,
O prè frumoasă pustie![1]
Ca prè pruncul la maică,
Cându la tata îl apleacă.
Pre la mez de miază — noapti
Nu mă înfricoşa cu moarti[2]— і т. д.

[1] Сей вірш повторяється по кождій дальшій парі рядків.

[2] О прекрасна пустине! Приймий мене в свою гущавину. О прекрасна пустине! Як немовля до матері, коли до батька вона його простягає. Опівночі не лякай мене смертю *(рум.)*.— *Ред.*

Другий варіант, захований у рукописі початку сього віку, згадує в тексті про Варлаама, та відбігає дальше від руського оригіналу. Вкінці д. Гастер цитує ще колядку з пісенника (Cântecele), виданого в Бухаресті 1852, та вона з отсими віршами має хіба тільки спільного, що рефрен «O pré frumoasă pustie!»[1]. Що ж до двох перших варіантів, то д. Гастер думає, що вони походять з одного оригіналу, і схиляється до того, що сей оригінал був власним витвором румунським, незалежним від руської вірші. Та мені здається, що далеко розумніше буде прийняти, що руська вірша дала початок для зложення румунської, хоча з часом ся остання чимраз більше відбігала від первовзору.

Нам лишається ще сказати декілька слів про долю і парості грецького тексту нашої повісті. Рукописів сього тексту заховалася досі величезна сила (вони вичислені у Zotenberg, Mémoire, стор. 3 і далі, і Kuhn, Barlaam und Joasaph, 48—49), та вони ще далеко не простудійовані і не порівняні. На опублікування тексту прийшлося довго чекати; перші проби опублікував віденський учений Валентин Шмідт в журналі «Wiener Jahrbücher», 1824 р., t. XXVI, в своїй знаменитій рецензії на Денлопову «History of Fiction» (тут подано грецький текст п'ятьох притч на стор. 25—45). Одну притчу (про ловця) опублікував по-грецьки Доцен в Аретінових* «Beiträge», t. IX. Вал. Шмідт до спілки з знаменитим славістом Копітаром задумував опублікувати весь текст повісті. Щоб випередити віденських учених, прискорив паризький еллініст І. Фр. Буассонад своє видання, що й вийшло в Парижі 1832 р. в четвертім томі його збірки «Anecdota graeca». Се видання вже тоді не відповідало вимогам науки. Мавши в Парижі 17 рукописів грецького тексту, Буассонад ужив для справлення свого видання тільки трьох, так що критичний апарат вийшов мінімальний, а багатò спірних питань, які можна би вирішити тільки через порівняння багатьох рукописів, лишилося не порішених. До Буассонадового видання опублікував А. Шуберт в роках 1833, 1835 і 1836 у «Wiener Jahrbücher» чимало варіантів з віденських рукописів, та, по думці Цотенберга, ті варіанти зовсім невеликої ваги. Буассонадів текст з доданим en regard[2] латинським перекладом Білліуса передру-

[1] О прекрасна пустине! *(румунськ.).— Ред.*
[2] Паралельно *(франц.).— Ред.*

ковано в Міневій «Патрології» (M i g n e, Patrologiae cursus completus, series graeca, t. XCVI). Тільки в 1885 вийшло нове видання грецького тексту в Афінах, доконане Софронієм Святогорцем (повний титул гл⟨яди⟩ у Куна, op. cit., 49). В додатку до свого «Mémoire» подав Цотенберг також грецький текст кількох притч і інших уступів повісті в критично провіреній формі.

Здається, що грецький текст тільки в XI віці дістався до Європи, і то насамперед на Афонську гору, де його пильно читали і пильно переписували. Вже при кінці XIII віку він зробився улюбленою лектурою всіх освічених греків. Мотиви з нього зобразив якийсь незвісний різьбяр на коробці зі слонової кості. Поет Еманоїл Філес* переробив деякі притчі на вірші, а цісар візантійський Іван Кантакузен, змушений в р. 1355 зложити корону і вступити в монастир, вибрав собі монастирське ім'я Йоасафа, натякаючи тим на індійського царевича, що добровільно зробився аскетом. В тім часі, в кінці XIV або в XV віці, зладжений був Петром Казіматісом* переклад нашої повісті на новогрецьку мову; сей переклад заховався в двох рукописах: один є копією другого[1].

Годиться ще згадати, що в грецькій Четьї-мінеї знаходиться вкорочена легенда про Варлаама і Йоасафа. Головний автор грецьких житій, Симеон Метафраст*, не писав нічого про сих святих, тож легенда про них, яку бачимо в Мінеї, виданій у Венеції в р. 1856, написана була Агапієм Ландосом, що переробив і повкорочував для Мінеї також Метафрастові «Житія» (гл⟨яди⟩: K u h n, op. cit., 50).

Грецький текст пустив також деякі паростї на схід і на південь. Абу ль' Баракат, християнський арабський писатель XIII віку, згадує в своїй церковній енциклопедії про переклад грецького «Варлаама і Йоасафа» на арабську мову. Сей переклад дійшов до нас у многих рукописах. Судячи по титулі, Дорн* догадувався, що сей переклад зроблений був не швидше, як у X віці (D o r n, Mélanges asiatiques, I, 602), та Цотенберг признав його здогади нетвердими і допускає, що переклад міг бути давніший («Mémoire», 89). З арабського перекладу зроблено ефіопський, а в ньому сказано, що арабський був ділом Барсаума

[1] K. K r u m b a c h e r, Geschichte der byzantinischen Litteratur, друге видання, с. 888; порівняти: Z o t e n b e r g, Mémoire, 78.

ібн Абульфарага, та Цотенберг і про се сумнівається, твердячи, що ефіопський перекладач прийняв копіїста арабського рукопису за автора арабського перекладу («Mémoire», 92). Але сей ефіопський переклад не відповідає ані одному зо звісних списків арабського перекладу. Він був зроблений на розказ ефіопського короля Галавдеоса якимсь Генбакомом (Аввакумом) в р. 1553; проби тексту з сього перекладу подав Цотенберг («Mémoire»,158—166).

У вірмен з давніх часів повість про Варлаама була вельми популярна. Чи була вона перекладена вповні, не вмію сказати, не читавши праці Броссе* (Brosset, Sur deux rédactions arméniennes, en vers et en prose de la légende des saints Baralam et Joasaph), друкованої в «Бюлетені Петербурзької академії наук», т. 24. Ті дві редакції, про які головно говорить Броссе і про які згадує також Цотенберг («Mémoire», 93—95), се одна прозова скорочена супроти грецького тексту, а друга віршована. Прозова редакція походить з XIII або XIV віку; вона знаходиться в «Менології» Григорія з Кглат, списанім у XV віці, хоча в виданнях сього «Менологія» з р. 1706 і 1730 сеї легенди нема. Виривки з її тексту мав у руках Цотенберг і опублікував початок. Поетична переробка має 24 розділи і була зладжена Аракгелем, архієпископом з Сіуні в р. 1433. Крім кількох рукописів, ся редакція заховалася в друках: ще в р. 1668 вона була видана окремою книжкою в Амстердамі, а в р. 1831 її передруковано в вірменській друкарні в Ортакії, коло Константинополя, в «Науковім календарі».

Про старий слов'янський переклад, а властиво про те, що треба прийняти кілька (щонайменше два) перекладів з грецького на стару церковну мову, ми вже згадували. Тут додамо, що ті переклади в XV віці розходяться щораз виразніше на дві групи, руську і південнослов'янську. Південнослов'янських, властиво сербських рукописів досі звісно небагато. На один, з XVI в., що належав до бібліотеки у Відні, вказав Міклошич[1]. В р. 1868 звернув увагу проф. Ягич у першім томі своєї «Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga» на інший сербохорватський список сеї повісті, що був тоді в посіданні Мігановича*, а тепер належить до бібліотеки Югослов'янської академії

[1] Fr. Miklosich, Lexicon Linguae palaeoslovenicae, Wien, 1862—1865, c. VI.

в Загребі. Сей список походить з XV віку. Також із XV віку походить сербський список, що знаходиться в Петербурзі, належав колись до бібліотеки Хлудова*, а тепер зберігається в імп(ераторській) Пуб(лічній) бібліотеці. З початку XVI в., з р. 1518, походить згаданий уже нами шишатовацький список, з якого уступи опублікував Ст. Новакович у своїй статті про нашу повість[1]. З руської групи опублікований досі тільки не особливо цінний список, зладжений у Самарі в XVII в., що колись належав до Михайла і Петра Салтикових*, а пізніше до князя П. П. Вяземського. Сей текст опублікувало «Имп(ераторское) Общество любителей древней письменности» автографічним способом разом з рисунками п(ід) з(аголовком) «Житие и жизнь преподобных отец наших Варлаама-пустынника, Иоасафа царевича великия Индия. Творение преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина. С.-Петербург, 1877». З старого московського видання зладжено переклад на сучасну великоруську мову; сей переклад вийшов накладом московського книгаря Ферапонтова в Москві для вжитку простолюддя[2].

Примітка. Отсей розділ був уже написаний і вискладаний, коли до моїх рук дійшла найновіша праця про нашу повість, а власне передмова англійського фольклориста Йосифа Джекобса до текстів англійських переробок повісті про Варлаама і Йоасафа («Barlaam and Josaphat, English Lives of Buddha», Edited and Induced by Joseph Jacobs. London, 1896. Bibliothèque de Carabas, vol. X).

Джекобс, автор цінного вступу до Бідпайових байок*, заявляє, що громадив довгі літа матеріали для праці про Варлаама і Йоасафа, та найбільшу часть його праці зробила зайвою звісна Кунова студія «Barlaam und Joasaph».

---

[1] Ст. Новакович, Варлаам і Іоасаф. Прилог к познаваньу упоредне литерарне историје и хришчанске средньевековне белетристике у срба, бугара и руса. Гласник српског ученог друштва. Књига L. У Београду, 1881, ст. 1—121.

[2] Завважу тут іще, що Пипін уважав оба старі руські видання повісті про Варлаама і Йоасафа зробленими зі старих рукописів, а не з латинського перекладу, причім московське видання вірніше держиться старого рукописного тексту, ніж кутеїнське. Вірші (пісня на похвалу пустині?) були і в кутеїнськім, і в московськім виданні, та в московськім зовсім відмінні від кутеїнського. Всі ті уваги, зроблені Пипіним ще в р. 1858*, лишилися й досі не перевіреними, і ми також не маємо змоги тепер перевірити їх, та постараємось зробити се при найближчій нагоді.

Опираючись на тій праці і на своїх власних дослідах, він подає в формі табеля родовід нашої повісті, де в чому відмінний від Кунового. Зазначимо тут ті відміни. По думці Джекобса, переклади вірменські (до названих у нас тут додано ще переклад на новочасну вірменську мову, виданий в р. 1891 Вліслоцьким), ефіопський і арабський постали незалежно від грецького. Кутеїнський переклад 1637 і московський 1881 він виводить із староцерковного. В драмі Лопе де Веги «Barlan y Josapha» Джекобс бачить одне з джерел знаменитої драми Кальдеронової* «Життя — то сон» (написаної 1636 р.). Прозова англійська легенда, видана Горштманом, по його думці, була переробкою віршованих англійських легенд. Надто зладив Уїльям Какстон в р. 1483 переклад «Золотої легенди» Якова de Voragine, і в сій книзі оповідання про Варлаама і Йоасафа було, крім 1483 р., друковане ще 1498 і передруковане наново 1888; саму легенду видав Джекобс у своїй книзі, стор. 3—33. Цікавий епізод міжнародної мандрівки нашої повісті бачимо в тім, що в XVII віці на основі якоїсь італійської переробки зладжена була англійська людова книжка «History of Five Wise Philosophers» («Історія п'ятьох мудрих філософів»). Ся книжка була в Англії вельми популярна; Джекобс вименовує її видання з рр. 1672, 1711, 1725, 1732; тільки недавно під штудерним титулом сеї книжки відкрито переробку повісті про Варлаама і Йоасафа; текст її подав Макдональд у цитованім нами калькуттськім виданні. Та се ще не все; на основі сеї книжки зладжено в XVIII віці декілька віршованих переробок вроді тих, які й у нас друкуються на бібулі і по кілька центів продаються по ярмарках та відпустах. Такі популярні видання — правдивий хрест для бібліографів. Вони розходяться сотками тисяч екземплярів, а проте майже нема можності дізнатися, скільки разів і де їх друковано, особливо коли діло йде про давніші видання. Так само було і з англійською віршею про Варлаама і Йоасафа; Джекобс (стор. XLII) натякає на те, що таких віршів було більше, та йому удалося знайти тільки одну в одинокім примірнику, друкованім у Лондоні в р. 1783 п(ід) з(аголовком) «The power of Almighty God, set forth in the Heathen's Conversion; showing the Whole Life of Prince Jehosaphat, the Son of King Avenerio of Barma in India» (Сила всемогучого бога, уявнена в наверненні поганців; се показує блаженне життя королевича Єгосафата, сина короля Аве-

неріо з Бармі в Індії),— і він передрукував її також у своїй книзі (стор. 35—36). Уже сама назва Йоасафового батька Авенеріо свідчить про італійський первотвір сеї переробки.

VI

(Наукові досліди над змістом і джерелами повісті про Варлаама і Йоасафа. Увага португальця Діога до Коуто про зв'язок між легендою про життя Будди і повістю про Варлаама і Йоасафа. Книга Бартелемі Сент-Ілера про життя Будди і відкриття Лабуле та Лібрехта, що повість про Варлаама і Йоасафа — се тільки християнська переповідка буддійської легенди. Доповнення до сього відкриття в рецензіях і працях Бенфея, Макса Мюллера, Кирпичникова, Веселовського, Ріс Девідса, Касселя і ін. Полеміка з поводу «Римського мартирологія» в працях Коскена, Ральстона, Чезаре де Кара і ін. Книга Цотенберга і питання про те, яким шляхом прийшла буддійська легенда до рук автора грецької повісті. Нові праці в тім напрямі Розена, Марра, Ольденбурга, Гоммеля, Ермітеджа Робінзона. Кунів огляд і дискусія над дотеперішніми поглядами і найновіші праці Макдональда та Джекобса).

Все те, що ми досі сказали про текст і розширення повісті про Варлаама і Йоасафа, се тільки половина того, що чинить її літературну історію одною з найцікавіших частин всесвітньої історії літератури. Другу половину її інтересу ми бачимо в ході тої наукової праці, що не тільки звела докупи головну часть того, що ми подали в дотеперішніх розділах і до чого ми силкувалися й від себе докинути декілька подробиць, провірених по силі нашої змоги, але надто кинула ясне світло на історичну особу нашої повісті і силкувалася вияснити загадку, на яких джерелах опирається оповідання грецького тексту. Ми вже досі цитували більшину тих праць, та тепер уважаємо потрібним оглянути їх в історичнім зв'язку, а се тим більше, що сей огляд, крім своєї важности для вияснення загальної літературної історії повісті про Варлаама і Йоасафа, цікавий і з методологічного боку, бо показує наглядно, як помалу ростуть наукові здобутки, з яких незначних зерен виростають, як довго не раз ті зерна лежать забуті та незапліднені, які різнорідні соки сходяться для їх запліднення і з якої маси дрібних відкрить, передчасних здогадів, помилок та спростувань складається кождий важніший крок,

що посуває наперед наше знання. Оглядаючи ось тут сю наукову працю в її дрібних і важніших фазах, я лишаю набоці ту її частину, що відноситься до апологів. Майже кождий аполог має свою осібну історію і свою літературу; маючи намір присвятити Варлаамовим апологам цілу другу часть нашої студії, ми лишаємо до того часу й огляд наукової праці над ними. Один аполог, знаменита «притча про інорога» в зв'язку з слов'янською переробкою, звісною в рукописах п⟨ід⟩ з⟨аголовком⟩ «Притча о богатых от книг болгарских», оброблений мною в статті, що надрукована в XIII томі болгарського «Сборник за народни умотворения, наука и книжнина» п⟨ід⟩ з⟨аголовком⟩ «Притчата за еднорога и нейният български вариант».

Ще в р. 1612 португальський історик Діого до Коуто, оповідаючи про португальські завоювання в Азії, згадав також про Будду, основника буддійської релігії, називаючи його Budã. Розповівши те, що подають буддисти про його життя, він пише: «З огляду на сю історію ми спинилися, розпитуючи, чи старі язичники в тім краї в своїх писаннях згадують дещо про Йосафата, наверненого Варлаамом. Адже ж Йосафата виставлено в легенді сином індійського короля, що був так само вихований і з усіма тими подробицями, які ми розповіли про життя Будди. А що відома річ, що він був сином великого індійського короля, то дуже легко могло статися, що з Йосафата зроблено Будду і перенесено на нього всі ті чуда, про які ми згадали вище»[1].

---

[1] Diogo do Couto, Decada quinta da Asia dos feitos que os Portugueses fizerão, кн. VI, гл. 2. Lisboa, 1612, стор. 123. На се місце перший звернув увагу Генрі Юль* (H. Yule, Buddha and St. Jozaphat, Academy, 1883, № 591, передруковано в «Indian Antiquary», XII, 288 і д., гл⟨яди⟩ також книгу сього самого автора «Marco Polo», II, 2, 305—309, і його статтю в «Encyclopaedia Britannica», III, 9, 375 і д.). Не маючи змоги бачити ані старої португальської книги, ані статті Юля, завважу, що назву португальського автора передають новіші вчені не однаково: Цотенберг, Галеві, Джекобс пишуть «Diogo do Conto», Кун, Кирпичников, Веселовський «do Couto», Грессе «Diego de Couto». Юль, а за ним і інші вчені подають рік видання до Коутової книги 1612, та Грессе подає се видання на р. 1622, гл⟨яди⟩: J. G. Th. Grässe, Lehrbuch einer allgemeinen Literärgeshichte aller bekannten Völker der Welt von der ältesten bis auf die neuste Zeit, Bd. III, 2-te Abth., Leipzig, 1852, стор. 1116 і 1120. Се очевидна помилка, а то ось чому. До Коуто продовжав працю першого португальського історика João de Barro, прозваного португальським Лівієм, що видав перші три «Декади» 1552, 1553 і 1563. По його смерті видав І. Б. Лоанья з його паперів

Як ми бачимо, правовірний католик-португалець, привикши до думки, що повість про Варлаама і Йоасафа написана св. Іваном Дамаскиним, не міг уявити собі, щоби ся свята книга могла виплисти з поганських джерел і одиноке вияснення схожості між буддійською легендою і християнською книгою бачив у тому, що буддисти запозичили з Дамаскинової книги все, що в ній є чудесне, і перенесли се на свого вчителя.

Думка Діога до Коуто, кинена принагідно, без наукового мотивування, заслуговує на увагу тільки як курйоз, що мав у собі зерно правди; та вона лишилася безплідна і не мала ніякого впливу на дальший хід праці над джерелами нашої повісті. Сам буддизм довгі віки лишився незвісний ближче західному світові. Навіть коли, починаючи з кінця XVIII віку, в Англії, Франції і Німеччині розвернувся живий рух в напрямі вивчення мов і літератур далекої Азії[1], буддійська література прийшла на чергу пізніше від інших. Тільки в другій половині нашого віку на неї звернено більшу увагу. В р. 1859 появляється перша монографія про життя основника буддизму, царевича Сіддарти з роду Сакія, написана вченим французом Бартелемі Сент Ілером* (B a r t h é l é m y S a i n t H i l a i r e, Le Bouddha et sa religion, Paris, 1860) і зараз на підставі сеї книги два вчені, француз Лабуле* (L a b o u l a y e, «Journal des Debats» з 26 липня 1859) і німець Фелікс Лібрехт доходять до думки, що грецька повість про Варлаама і Йоасафа є не що інше як тільки переодягнена в християнський стрій буддійська легенда про дитинячі і молодечі літа індійського царевича Сіддарти. Лабуле ограничився невеличкою газетною статейкою, не входячи в подробиці; Лібрехт виступив з основною працею «Die Quellen des Barlaam und Josaphat», уміщеною в р. 1860 в «Jahrbuch für romanische und englische Literatur» (II, 314—334), що ста-

---

четверту «Декаду» в Мадріді 1615 р., та тим часом Діого до Коуто взявся продовжати працю Барра і видав четверту «Декаду» в 1602 р. П'ята «Декада» вийшла, як подає Грессе, 1622, шоста 1624, а сьома 1616! Очевидно, цифри 1622 і 1624 — помилки зам<ість> 1612 і 1614. Треба завважити, що до Коутова праця була часто передрукована (остатній раз 1801 р.), а також перекладена на мови італійську (вид<ана> у Венеції 1661—<16>62) і німецьку (вид<ана> у Норимберзі 1644 — Грессе через помилку 1844!).

[1] Історія сього руху прекрасно описана Бенфеєм (T h. B e n f e y, Geschichte der Sprachwissenschaft, München, 1886).

лася вихідною точкою для дальшої праці над нашою повістю і була знаменитим причинком до виданої 1859 року Бенфейової* передмови до «Панчатантри», де уперше великим науковим апаратом вияснено не тільки індійське походження великої сили західноєвропейських казок, новел та байок (се вже вказували давніші орієнталісти, особливо Сильвестр де Сасі*, Брокгауз — передмова до перекладу «Сомадеви», Лоазелер Делоншан — книга «Essay sur l'origine indiénne des fables européennes», 1838), але також шляхи, якими йшли ті твори до Європи в середніх віках і пізніше. Лібрехтове відкриття буддійського початку повісті про Варлаама і Йоасафа не тільки знаменито підпирало Бенфеїв погляд, але розширювало хронологічну границю буддійського впливу на захід значно в давнину, перед хрестові походи і перед почини магометанства. Тож не диво, що Бенфей радо повітав Лібрехтову статтю (гл(яди) його рецензію в «Göttingische Gelehrte Anzeigen», 1860, стор. 871 і д.) і від себе подав деякі вказівки для її доповнення.

Лібрехт не був орієнталіст, не владав ані санскритською*, ані палійською*, ані жодною східною мовою і не міг порівнювати грецької повісті з якими-будь східними оригіналами. Свого відкриття він довершив, порівнюючи зміст грецької повісті з тою біографічною легендою про Будду, яку на підставі індійських джерел написав Сент-Ілер. Се була велика недогода, та проте суть речі в головному не змінилася. Буддійська легенда така характерна і у всіх версіях така однакова, що про її тотожність з основним оповіданням про життя Йоасафа після Лібрехтового порівняння не могло бути ніякого сумніву. Лібрехт показав ось які схожі точки в повісті і в легендовім життєписі Будди: бездітність царя-батька, пророцтво про те, що йому вродиться син і що сей син буде аскетом, виховання молодого царевича в відлюдній палаті, чотири виїзди царевича і чотири стрічі, зусилля царя, щоби задержати сина при собі, втеча царевича у пустиню, його боротьба з спокусами, навернення противників і самого батька на аскетизм, смерть і похорон. Надто він, опираючися на Бенфеєвій передмові до «Панчатантри», виказав буддійський початок деяких притч, вложених в уста Варлаамові, і таким способом міг уважати за доказане, що, поминаючи обширні вставки християнсько-догматичного та морального характеру (промова Варлаама, промова Нахора і т. і.), канва

оповідання і більшина вставлених в нього притч,— буддійські[1].

Лібрехтова праця відразу пересунула пункт тяжкості в цілій науковій дискусії над нашою повістю. Коли досі найважнішою темою дискусії було те, чи автором грецького тексту був Іван Дамаскин, чи ні, то тепер питання про авторство було відсунене на другий план, бо про справдішнє літературне авторство ледве чи могла бути й бесіда. Тепер висунулися на перше місце питання про те, коли була написана грецька повість, яким способом перейшла індійська легенда до західної Сірії і який індійський текст можна би вважати первовзором грецького оповідання. Для розв'язки тих питань прийшлося збирати новий матеріал, і ось минає десять літ від часу появлення Лібрехтової праці, а науковий дослід не поступає в тім часі ані кроком дальше.

Правда, в р. 1864 вийшло як 75 том видавництва «Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart» вельми важне видання тексту старофранцузької поеми Гю де Камбре про Варлаама і Йосафата, доконане Павлом Мейєром і Цотенбергом, а в додатку до сього тексту зведено багато виписок і вказівок про розширення сеї повісті в романських і східних літературах. В своїх увагах до тих виписок видавці висказали такий погляд, що всі звісні версії повісті про Варлаама, не виключаючи арабських, вірменських, абіссінської і гебрейської, пішли з грецького тексту, а сей текст був написаний у Єгипті в V або VI віці по Хр(исті). Ще перед тим звернув увагу вченого світу гебреїст Штейншнайдер* на стару жидівську віршовану переробку повісті про Варлаама і Йоасафа, доконану в першій половині XIII віку іспанським рабином Авраамом Бар Самуїл Галеві Ібн Хісдаєм п(ід) з(аголовком) «Царевич і дервіш»; Штейншнайдер уперве звернув увагу на сей твір ще 1845 р. в жидівськім календарі, виданім у Відні, потім у своїй книзі «Manna» (Берлін, 1847), вкінці в розправі «Über eine arabische Bearbeitung des Barlaam und Josaphat», уміщеній в п'ятім річнику «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» (1851, стор. 89—

[1] Ся важна Лібрехтова праця була 1879 р. передрукована в книзі: F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn, c. 441—460, а ще перед тим перекладена на італійську мову Емілем Тецою і видана в додатку до книги проф. д'Анкони (A. d'Ancona, Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI, Firenze, 1872).

93), до чого пізніше додав коротке порівняння гебрейського тексту з рукописним арабським (т а м ж е, VIII, 552 і д.). Тим часом пештинський рабин Майзель зладив повний переклад Ібн-Хісдаєвого твору, і сей переклад дождався двох видань (Щецін, 1847, і Пешт, 1860).

Для бібліографічної повноти згадаємо тут, що в виданій 1869 р. книзі М. Ландау* «Die Quellen des Decameron» (друге видання вийшло у Штутгарті 1884 р.) є також коротенька звістка про Варлаама і Йоасафа. Опираючися на Лібрехтовій праці, автор підносить тільки той заміт, що в життєписі Будди є риси, яких нема в повісті, і навідворіт (op. cit., 2 вид., стор. 222) — заміт, піднесений уже самим Лібрехтом.

Тільки в р. 1870 були видані дві розправи про нашу повість, що опиралися на Лібрехті та потроху посували справу дальше. Одна розправа норвезького вченого Гольмбо* (C. A. H o l m b o e, En buddhistik Legende, benyttet i et christeligt Opbyggelsesskrift) лишилася для мене неприступна; друга — се голосна стаття знаменитого орієнталіста Макса Мюллера (M a x M ü l l e r, On the migration of fables), поміщена в липневій книжці вісника «Contemporary Review», 1870, стор. 588—596, і відси передрукована в «Chips from a German Workshop»*, IV, 174 і др., по-німецьки в «Essays», III, 323 і д., по-французьки в «Essays sur la mythologie comparée», 456 і д. З звичайною у сього вченого смілістю і шириною погляду передано тут здобутки праць Бенфея і Лібрехта про буддійський початок і мандрівку великої часті європейських казок, байок і інших народних оповідань, зазначено, що Будда на основі грецької повісті про Варлаама і Йоасафа зробився християнським святим і знайшов місце в «Римськім мартирології», і не без іронії сказано, що він і справді варт сеї пошани, певно, далеко більше, ніж велика частина аскетів та мучеників, що там повставлювані церквою. Що ж до здогадів Цотенберга і Мейєра, то М. Мюллер устоював за авторством Івана Дамаскина, значить, за пізнішою датою написання грецького тексту.

Не багато дальше посунула справу праця російського вченого А. Кирпичникова п⟨ід⟩ з⟨аголовком⟩ «I. Греческие романы в новой литературе. II. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Харьков, 1876». Проф. Кирпичников старанно звів докупи здобутки попередніх учених, провірив деякі вказівки Поля Мейєра і Цотенберга і показав досить добре

розповсюднення повісті про Варлаама і Йоасафа в західноєвропейських літературах, та в слов'янських не пішов поза Пипіна, а те, що сам тут подав нового (про більше число старослов'янських перекладів), подав без доказів, так що думку його годі було вважати дійсним здобутком науки. Щодо генеалогії орієнтальних переробок К(ирпичников) прийняв без дальшої дискусії погляд Цотенберга і Майєра про те, що грецька повість була первовзором усіх звісних нам переробок, та виступив проти думки сих учених про писання нашої повісті в Єгипті і обставав при старім західноєвропейськім погляді на авторство Івана Дамаскина. Проф. О. М. Веселовський покористувався вповні сею нагодою в своїй статті «Византийские повести о Варлааме и Иоасафе» («Журнал министерства народного просвещения», 1877; часть CXLII, отд. 2, стор. 124—154), підносячи слабі боки праці харківського професора та подаючи до неї доповнення, особливо що доторкається розповсюдження нашої повісті в Італії. Та проф. Веселовський не вдоволь-нився самою критикою на книгу Кирпичникова, а забажав посунути дослід над нашою повістю о крок дальше від Лібрехта. Він звернув увагу на те, що грецька повість про Варлаама і Йоасафа тим головно різниться від усіх звісних нам індійських легенд про Будду, що в грецькій повісті Йоасафа хтось другий навертає на правдиву віру, коли тим часом у всіх індійських легендах Будда сам із себе приходить до пізнання правдивої релігії і потім навертає на неї інших. Отже, не тільки роль Йоасафа відповідає ролі Будди в його молодім віці, але й роль Варлаама відповідає в індійських легендах також ролі Будди в його пізнішому віці. Веселовський, ідучи за вказівками орієнталістів Шіфнера*, Минаєва* та Васильєва*, звернув увагу на індійську книгу «Abhinischkramana-Sûtra», де оповідається про Ясода, сина багатого купця, котрого батько виховує здалека від світу так само, як колись виховувано самого Будду. Будда, перебраний за купця, приходить до нього і навертає його на свою віру — значить, виступає зовсім в ролі грецького Варлаама.

Дві праці про нашу повість, що вийшли в р. 1880, хоч почасти опираються на тім, що висказав у своїй статті Макс Мюллер. Француз Емануель Коскен у своїй праці «La légende des saints Barlaam et Josaphat, son origine», поміщеній у віснику «Revue des questions historiques», 1880, т. XXVIII, стор. 579—600, звів докупи погляди старших

теологів на нашу повість і вдався в спеціальну дискусію над «Римським мартирологієм», доказуючи, що в ньому є чимало всяких помилок і що він не має канонічної ваги, так що заміщення в нім імен Варлаама і Йосафата ще не значить, буцімто індійський Будда через те був канонізований на святого католицької церкви[1]. Зовсім інакше глядить на се діло англійський учений орієнталіст Ріс Девідс. В передмові до виданого ним в тім самім році першого тому англійського перекладу буддійських «джатак» (T. W. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories or Jataka tales. London», 1880, стор. XXXVI—XLI; XCV—XCVII) він присвячує осібний розділ повісті про Варлаама і Йоасафа («The Barlaam und Josaphat literature»), де, користуючися вказівками свого батька,вказує походження «Римського мартирологія» і його важність, а надто зазначує, що оригіналу для грецької повісті про Варлаама і Йоасафа шукати треба не в північнобуддійській літературі, не в «Сутрах», ані в «Лалітавістарі», а найскорше в полудневобуддійських книгах, таких, як «джатаки». Ми вже згадували, що проти погляду Макса Мюллера і Ріс Девідса на важність «Римського мартирологія» виступив проф. Ральстон з публічним відчитом, що зараз був і надрукований в часописі «Academy» з д⟨ня⟩ 22 січня 1881 р. Ральстон боронив непогрішності католицької церкви, опираючися головно на Коскенових висновках.

Здалека від сих гарячих спорів стоять східноєвропейські вчені, котрих праці ми згадали вище, і ті, що вийшли в початку 80-тих років, докидаючи по цеглині до будови літературної історії нашої повісті. Маю тут на думці сербську працю Ст. Новаковича «Варлаам и Иоасаф, пролог к познаваньу упоредне литерарне⟨историје⟩ и хришчьанске ⟨средньевековне⟩ белетристике у срба, бугара и руса», видану в 50-тім томі «Гласника српског ученог друштва» 1881 у Белграді, і книжку Гастера «Literatură populară română», видану 1883 р. в Бухаресті. Ст. Новакович поділив свою працю на 5 розділів і подав у першім розвідку

[1] Головна частина сеї статті передрукована була Коскеном 1883 р. в передмові до його видання «Contes populaires de Lorraine». До питання про «Римський мартирологій» Коскен повернув ще раз, умістивши в р. 1883 в газеті «Le Français» з д⟨ня⟩ 1 грудня статтю: «Questions religieuses. La vie des saints Barlaam et Josaphat et la vie du Bouddha. Une attaque contre le catholicisme. Quelle est exactement l'autorité du Martyrologe Romain»

про автора і час написання книги, відкидаючи авторство Ів. Дамаскина; у другім говорить про джерела книги, опираючися головно на Лібрехті і Веселовськім; у третім — про грецький текст і европейські переклади та переробки повісті про Варлаама і Йоасафа; у четвертім подає опис рукописів, що містять у собі сербський переклад сеї повісті, а головно шишатовацького рукопису; в п'ятім подає досить обширні виписки із шишатовацького рукопису. Гастер подає в своїй книжці головні здобутки наукової праці над нашою повістю і доповнює їх звістками про її румунські переклади і переробки.

В р. 1883, крім згаданої вже статті Генрі Юля в «Academy», вийшла полемічна, в католицькім дусі написана стаття Чезаре де Кара «La leggenda de' santi Barlaam e Giosafatte. Autorità del Martirologio Romano», друкована зразу в віснику «Civiltà cattolica», serie XII, vol. IV, стор. 431—434, а потім передрукована в книзі того ж автора «Esame critico del sistema filologico e linguistico applicato alla mitologia e alla scienza delle religioni, Prato, 1884». Вже з самого заголовка бачимо, що стаття написана з величезними претензіями, та наукові здобутки її зовсім ніякі. Та проте й сам автор не силкується перечити буддійському походженню основи повісті про Варлаама і Йоасафа, а тільки боронить католицьку церкву від закиду, буцімто вона признала Будду своїм святим.

В 1884 р. вийшов у Пондішері перший том праці Фр. Лауенана «Du brahmanisme et de ses rapports avec le judaïsme et le christianisme», де автор присвячує один уступ (стор. 395—398) повісті про Варлаама і Йоасафа, признаючи також її буддійський початок. В тім самім році вийшла в Липську* книжка Павла Касселя* «Aus Literatur und Symbolik», а в ній на стор. 152—228 міститься розправа «Barlaam und Josaphat» («Buddhismus und Manichaeismus. Die Akten des h. Thomas»). Ідучи за слідом Лібрехта та опираючися на значно збільшеній літературі про буддизм і його історію, Кассель проводить порівняння між грецькою повістю про Варлаама і Йоасафа і індійськими оригіналами. Вже Лібрехт у своїй статті притягнув був до порівняння, крім легенд про самого Будду, також інші буддійські легенди, а особливо оповідання про царя Асоку-Піадасі. Кассель іде сею стежкою далі, вказуючи, що постать царя Авеніра в значній мірі скопійована з буддійських оповідань про сього царя і що

багато з нього перенесено також на постать Йоасафа. Дальше виказує Кассель згідно з Веселовським, що й постáть Варлаама, котру ще Лібрехт уважав оригінальним витвором грецького автора, е той самий Будда. Та Кассель зменшив вартість своєї праці ненауковим етимологізуванням, силкуючись виводити назви грецької повісті з індійських через посередництво сірійської мови. Варто завважити, що він також стоїть на тому, що автором грецького тексту треба вважати Івана Дамаскина, котрий буцімто промовчав про іслам тільки для того, аби не наражувати собі султана, що був його зверхником. Кассель не знав ще, що промова Нахора, на якій він опер отсю свою догадку, е давній християнський твір, вставлений в пізніше оповідання.

Дуже важним моментом в розвої дослідів над нашою повістю була поява в р. 1885 знаменитої праці Цотенберга «Mémoire sur le texte et sur les versions du livre de Barlaam», виданої в 28-ім томі «Notices et Extraits du manuscrits de la Bibliothèque nationale», а відтак окремою книгою п⟨ід⟩ з⟨аголовком⟩ H. Z o t e n b e r g, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraites du texte grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris, 1886[1]. Цотенберг дав тут першу пробу всесторонньої студії над грецьким текстом, часом його написання, його розширенням по заході і сході і його джерелами, і хоча деякі здобутки його праці вже збито новими відкриттями, то все-таки не слід забувати, що ті відкриття в значній мірі треба завдячувати тому зацікавленню нашою повістю, яке зуміла розбудити Цотенбергова праця і тому широкому обсягові матеріалу, який він уперве охопив, а далі важно й те, що деякі здобутки стверджені і поставлені Цотенбергом майже непохитно. До таких здобутків належить факт, що Іван Дамаскин не був автором повісті про Варлаама і Йоасафа, а також те, що повість ся була написана около р. 630 по Хр⟨исті⟩. При помочі детальних студій над грецьким текстом, а особливо над історичним тлом оповідання Цотенберг виказав, що в повісті представлено персів (прозваних халдейцями) у війні з християнськими греками, що автор виявляє досить докладну знайомість з

[1] Витяг із сеї праці ще вчасніше був поміщений у «Journal asiatique»; VIII-e série, t. V, p. 517—531, п⟨ід⟩ з⟨аголовком⟩ «Le livre de Barlaam et Joasaph».

перською релігією (маздеїзмом), перськими звичаями і обичаями і з перською країною, а зате говорить про Індію майже самими загальними фразами. Цотенберг силкувався доказати, що описи царя і царського двора в грецькій повісті зовсім не відповідають індійським відносинам, а зате дуже добре відповідають перським. Особа індійського царя Авеніра, по його думці,— се правдивий портрет великого перського володаря Хозру Ановшірвана, а уряджена Авеніром диспута між індійськими жерцями і християнами — се вельми живий спомин славної в перській історії диспути між маздеїстами і прихильниками інших релігій, яку урядив був Кобад, батько Хозру; на ній присутній був також Хозру, тоді ще молодий парубок[1].

Остаточні висновки Цотенбергової праці щодо джерел грецького тексту свідчать про велику поздержливість і критичність сього вченого; їх можна звести ось у які чотири тези:

1. Індійське, а спеціально буддійське походження повісті про Варлаама не підлягає ніякому сумнівові; адже ж і сам автор говорить, що оповідає історію ἣν περ μοὶ ἀφηγήσαντο ἀνδρες εὐλαβεῖς[2], що оповідали йому її не тільки у с н о, але надто переклали з безпохибних споминів чи записок, ἐξ ὑπομνημάτων ταύτην ἀψευδῶν μεταφράσαντες[3].

2. Маємо тепер чимало редакцій легенди про Будду, та ані одна з них не відповідає вповні нашій повісті; ще найближче до неї стоїть, як бачиться, китайська переробка первісно санкритської «Abhinishkramana-Sûtra».

3. Дуже правдоподібно, що грецька повість не тільки в догматичних частинах, але і в оповіданнях не є перекладом, але свобідною переробкою індійського оригіналу; тільки деякі частини, напр. притчі, перекладені були майже дослівно

4. Між індійським оригіналом і грецьким текстом не було, здається, ніякого посереднього тексту; в усякім разі звісні нам орієнтальні версії, а власне арабські, гебрейська і ефіопська, се переклади або переробки грецького тексту[4].

Цотенбергова праця, котру французький учений Галеві у своїй рецензії справедливо назвав книгою, «багатою

[1] Zotenberg, Mémoire, стор. 58—61.
[2] Яку мені розповідали побожні люди *(грецьк.)*.— *Ред.*
[3] Із правдивих спогадів її переклали *(грецьк.)*.— *Ред.*
[4] Zotenberg, Mémoire, стор. 65—66, 68—69.

на результати вельми цікаві і несподівані, що ними збагачується літературна історія воюючого християнства»[1], дала сильний імпульс до дальших дослідів над джерелами грецької повісті. Поперед усього зацікавились орієнталісти тим, щоби ближче вияснити відносини між грецьким текстом і арабськими версіями. Ще 1866 р. в своєму виданні поеми Гю де Камбре вказали Цотенберг і Мейєр на широке розповсюдження історії про Варлаама не тільки серед орієнтально-християнських сект[2], але також серед магометанців. Не було се для них тайною, що магометанські переробки досить відмінні від грецького тексту, і для того прийняли були щонайменше два переклади на арабську мову і щонайменше три арабські переробки повісті про Варлаама. По їх думці, один арабський переклад зроблений був безпосередньо з грецького, і сей переклад прийняли дві великі християнські секти, мельхіти* і якобіти*. Якобітську версію перекладено в XVI віці на мову ефіопську, а пізніше також на вірменську. Магометанська переробка мала бути зроблена на підставі сірійського, тепер затраченого перекладу грецької повісті. Видавці говорили про дві магометансько-арабські переробки сеї історії: одну поетичну, на арабській мові, затрачену, та в XIII в. перекладену на гебрейську мову іспанським жидом Ібн-Хісдаєм п. з. «Царевич і дервіш», і другу скорочену прозову; уривок її знайшов 1853 р. Влау у Константинополі* під титулом «Витяг із книги одного з найзнаменитших мудрців Індії, книга повна проречистих натяків, приємних виразів і гарних ідей»[3]. Сеї генеалогії орієнтальних редакцій, за якою, як згадано, пішов і Кирпичников, держиться Цотенберг ще 1885 р. у своїм «Mémoire», причім годиться ще завважити, що в додатку до своєї праці він подав витяги з грецького, гебрейського і ефіопського тексту, та зовсім поминув той арабський прозовий переклад, про який із статті Блауа те тільки було звісно, що грецьке ім'я «Варлаам» виглядало там «Білавгар».

Ся назва мала статися вказівкою для дальших дослідів. В р. 1872 видали Йосиф Редігер* і Август Міллер у ори-

---

[1] Revue de l'historie des religions, t. XV. Paris, 1887, стор. 105.

[2] Кассель силкувався доказати, що головно секта маніхеїв була тим мостом, що провадив впливи буддійські на захід і потроху — західні до Індії.

[3] Zotenberg und Meyer, op. cit., стор. 310; «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», VII, 400.

гінальнім тексті разом зі своїми поясненнями арабський твір, звісний уже й перед тим арабістам під назвою «Kitâb al Fihrist». Є се щось немов староарабська історія літератури, а радше толкована бібліографія, написана в IV віці хіджри, себто в XI віці нашої ери. В тій книзі знайшлися титули кількох творів, де говорилося про Білавгара, а надто ще про Bûdâsif'a, причім було сказано, що всі ті твори — переклади із пехлевійської* (староперської) мови. І так мав араб Габаля Ібн-Салім, що жив у IX віці нашої ери, крім інших «індійських книг», перекласти з пехлевійської мови також «Kitâb Bûdâsif wa Bilavhar» і якусь іншу «Kitâb Bûdâsif». В тім самім віці мав також якийсь Абан Ібн-Габд аль Гумаїд Ібн аль-Лахік ар-Ракаші, званий коротко Абан аль-Лахікі (умер в р. 200 хіджри, себто в р. 815 нашої ери) переробити на вірші «Kitâb Bilavhar wa Bûdâsif». Ще в 1849 році висловив французький арабіст Рено (Reinaud) думку, що «Bûdâsif» (у деяких рукописах «Фігріста» пишеться «Juwâsif», а у арабського історика Масуді* «Jûdasf») є те саме слово, що індійське «Bodhisattva» — прозвище Будди в часі, коли він ще боровся з різними спокусами[1]. Та нема й сумніву про те, що се те саме ім'я, яке в грецькій повісті являється в формі «Йоасаф».

Коли ж таким робом дане було безсумнівне свідоцтво про те, що араби в IX віці мали кілька книг про Будасіфа і Білавгара, почасти перекладених із пехлевійської мови, а почасти поетично перероблених на основі таких перекладів і називаних загалом «індійськими книгами», то для вчених явилася цікава задача — дослідити, чи декотра з тих книг не доховалася до нашого часу. І справді, таку книгу віднайдено, і то аж в кількох рецензіях.

Вже в 1878 р. вказав монахійський орієнталіст Ернст Кун в «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» (т. XXIV, стор. 480) на те, що арабський рукопис з назвою Білавгара замість Варлаама, згаданий Блауом ще в р. 1853, привезений ним з Константинополя і подарований бібліотеці Німецького орієнтального товариства*, де в яких точках, мабуть, ближчий до здогадного індійського оригіналу, ніж грецький текст. Спонуканий Куном,

[1] «Будда» значить «просвічений», той, що дійшов до цілковитої ясності; бодісатва — той, що ще добивається тої ясності (боді). Про Будду і його вчення маємо коротку, та багату змістом статтю Леона Фера* «Будда і буддизм», перекладену мною з французького і видрукувану в «Житті і слові», т. I і II*.

зачав 1883 р. звісний семітист Фріц Гоммель студіювати сей рукопис. В р. 1887 подав він сьомому конгресові орієнталістів, що відбувався у Відні, текст сього рукопису разом зі своїм вступом, що в ученому світі зробив досить велике враження. Ся Гоммелева праця була ще в тім самім році видрукувана в розправах конгресу «Verhandlungen des VII Orientalistenkongresses», Semitische Section, стор. 115-і далі) і вийшла також окремою відбиткою[1].

Порівняння арабського тексту з грецькою повістю, з одного боку, і з гебрейською Ібн-Хісдаєвою поемою «Царевич і дервіш», з другого боку, довело проф. Гоммеля до переконання, що не тільки арабський текст є витяг із якоїсь арабської версії, перекладеної безпосередньо з пехлевійської мови, але також Ібн-Хісдаєва книга є гебрейська переробка тої самої, перекладеної з пехлевійського, значить, не грецької, а передхристиянської редакції повісті про Варлаама. «Таким робом гебрейська переробка набирала, очевидно, зовсім іншої вартості і являлася нараз вельми важним явищем в історії Варлаамової легенди»[2].

Гоммель уважав за певну річ, що одна з тих книг, які були записані в «Фігрісті» як переклади з пехлевійської мови, а власне та, що мала титул «Книга Б-л-в-г-р-а (вокалізація в тих старих книгах, звичайно, досить неозначена) і Будасіфа», мусила бути оригіналом, із котрого грецький автор переробив свою повість. А що ті книги тільки в IX віці по Хр(исті) були поперекладені з пехлевійської мови на арабську, а про безпосередню запозику грецького автора з пехлевійського тексту годі було думати, то виходило доконче, що грецька повість не могла бути написана найдалі коло 634 р., як доказував Цотенберг, але мусила бути зложена щонайраніше аж коло половини IX віку, значить, десь коло р. 850 (Fritz Hommel, op. cit., стор. 11). Що автор грецької повісті мусив користуватися арабським взірцем, за сим промовляла, по Гоммелевій думці, транскрипція назви «Bûdâsif» на «Jûwâsif», що в грецькій азбуці безпосередньо давало «'Ιωάσαφ»; у арабськім письмі така транскрипція була дуже легка, натомість у пехлевійськім зовсім неможлива (там же, стор. 8).

Досить полегко обійшовся проф. Гоммель з тими фак-

[1] Fritz Hommel, Die älteste arabische Barlaam Version. Wien, 1887. Подані вище подробиці з Фігріста взяті з цеї розправи, стор. 4—7, 8, 9.

[2] Fritz Hommel, op. cit., с. 10.

тами і поглядами, які подав Цотенберг на доказ, що грецька повість про Варлаама і Йоасафа не могла бути написана пізніше, як у 634 році. «Всі інші причини, які наводить Цотенберг, доказуючи, що християнська повість написана раніше, ніж в часі Івана Дамаскина, мусять уступити перед сим (себто перед свідоцтвом Фігріста, подібністю грецької повісті до Ібн-Хісдаєвої поеми, яку Гоммель уважав вірним зразком пехлевійського оригіналу, і неможливістю допущення інших джерел грецької повісті, як тільки арабські). Противно, Цотенбергові докази промовляють п о ч а с т и навіть за написання грецької повісті аж у VIII а б о IX в і ц і, а зглядно за с в о б і д н о ю п е р е р о б к о ю я к о г о с ь а р а б с ь к о г о в з і р ц я, списаного з пехлевійського оригіналу. Змальовану в повісті ситуацію, що, по Цотенберговій, думці так добре відповідає часам Хозроя Ановшірвана, можна так само добре вияснити тим способом, що первісний пехлевійський текст, п р а в д о п о д і б н о, мусив бути зложений в часі того перського короля. Що ж, нарешті, доторкається догматичних поглядів у грецькім «Варлаамі», що для Цотенберга становлять також доказ написання сеї повісті перед 643 роком по Хр(исті), т о т а к с а м о л е г к о м о ж н а с о б і п о д у м а т и, що автор, пишучи в IX віці (як я припускаю), мав собі взірцем в теологічних справах я к и й с ь догматичний твір із тої доби, про яку говорить Цотенберг, і в дусі того твору переробив матеріал, узятий із середньоперсько-арабської книги» (т а м ж е, стор.12). Слова, які я підчеркнув у сьому цитаті, показують доста ясно, на яких хитких підставах опирається Гоммелева аргументація. Чому Цотенбергові докази за написання грецької повісті перед р. 634 мають промовляти, власне, за написання тої повісті в VIII або IX віці, се для нас цілковита загадка, бо вони ж мусять промовляти проти того. Чи описану в грецькій повісті політично-релігійну ситуацію, що, по думці Цотенберга, відповідає добі і особі Хозроя Ановшірвана, можна вияснити таким способом, що буцімто пізніший грецький автор знайшов ті характерні риси вже в своїм арабськім взірці, а автор арабської редакції взяв їх із пехлевійського оригіналу, що м і г п о в с т а т и в часі Хозроя, се треба було доказати, порівнюючи дотичні уступи грецької повісті з арабським текстом і бодай з тою найстаршою (по Гоммелевій думці) парістю пехлевійського оригіналу, яка дійшла до нас, себто з гебрейською Ібн-

Хісдаєвою поемою, та Гоммель сього не вчинив. Так само хиткою і самовільною видається нам і Гоммелева думка про догматичну часть грецької повісті; годі припустити, щоб автор, компілюючи так механічно, міг був довершити такого суцільного, речево і стилістично заокругленого твору, як грецька повість про Варлаама. Та замість дальшого розбору поглядів, висказаних Гоммелем в р. 1887, досить буде зазначити, що швидко по тім, у своїй дальшій праці про ту саму повість (про неї дальше буде мова), він сам сильно позмінював деякі свої погляди, а інші поминув мовчки, приймаючи без дальшої аргументації зовсім відмінні думки.

Ще заким вийшла друком Гоммелева праця «Die älteste arabische Barlaam-Version» у Відні, появилася в Петербурзі в «Записках восточного отделения Археологического общества»* (т. II, 1887, стор. 166—174) рецензія на Цотенбергову працю про Варлаама і Йоасафа, написана петербурзьким орієнталістом бароном Розеном. В тій рецензії бар⟨он⟩ Розен звернув увагу вчених на розвій старої грузинської (георгійської, або іверської) літератури, що, власне, був докладно вияснений в цікавій, по-російськи написаній книжці Цагарелі п⟨ід⟩ з⟨аголовком⟩ «Известия о памятниках грузинской письменности» (С.-Петербург, 1886). Цагарелі показав на основі докладної знайомості старих пам'яток, що початки грузинської літератури сягають V і VI віку по Хр⟨исті⟩, що вже з другої половини IX віку маємо докладно датовані грузинські рукописи, що вже тоді перекладено обширні твори отців церкви з грецької мови на грузинську. Осередком писательської діяльності грузинів у тій найдавнішій добі від V до IX віку були монастирі, позакладані тринадцятьма сірійськими отцями в Грузії, а також деякі інші монастирі в Сірії, в Трапезунді, на Синаї, на Олімпі і Афоні, в Константинополі і Палестині, де поперед усього треба згадати про славний монастир св. Сави на половині дороги між Єрусалимом і Мертвим морем. Адже ж перший основник сього монастиря св. Сави, як доказав Цагарелі у іншій розвідці[1], був також грузин родом і причинився також своєю працею до перекладу Біблії на грузинську мову, доконаного в V—VII віках.

[1] Zagarelli, Historische Skizze der Beziehungen Grusiens zum heiligen Lande zum Sinai (Zeitschrift des deutschen Palästina—Vereins, Bd. XII, 1889, стор. 32 і д.).

Та який же зв'язок має ся тема з постанням повісті про Варлаама? Вже сама згадка про монастир св. Сави, де, по словах титулу грецької повісті, мала бути написана ся повість, є стичною точкою, та не одинокою. Розен пригадує, що деякі рукописи грецького тексту приписують його авторство Євфімієві Грузинові, і то так, що він мав сю книгу перекласти з іверської (грузинської) мови на грецьку. Цотенберг не признав тим додаткам ніякого значення, вважаючи неможливим, щоби такий знаменитий і важний твір міг в ту пору (в VII віці) бути написаний якоюсь нецивілізованою мовою. Надто він завважив, що грецькі цитати в повісті були брані, очевидно, з грецької Біблії, а не перекладені разом з рештою тексту з якоїсь чужої мови. Та от досліди Цагарелі в грузинських джерелах достарчили вельми цікавих звісток про сього Євфімія Грузина, що вмер в р. 1026. Не досить, що він поперекладав цілий ряд отців церкви на свою рідну мову і від наймолодших літ дуже добре вмів по-грецьки, так що міг перекладати і з грузинської мови на грецьку, а де того було треба, вставляти безпосередньо з грецького тексту цитати з отців церкви і виривки з Біблії,— ми довідуємося виразно із «Житія св. Івана і св. Євфімія», написаного незабаром по Євфімієвій смерті грузинським єпископом Юрієм II (умер 1066 р.), що сей Євфімій писав не тільки по-грузинськи, але також по-грецьки, і, що більше,— «поперекладав із грузинської мови на грецьку Балаварі, Абукура і деякі інші книги». Що Balavari є Bilavhar-Barlaam, про се нема ніякого сумніву; так ось, по Розеновій думці, і маємо друге, зовсім непідозрене свідоцтво на те, що грецька повість мусить мати якийсь зв'язок з особою грузинського монаха Євфімія, а вказівка венецького рукопису криє в собі якесь більше зерно правди, ніж се хотів признати Цотенберг[1].

«Наша думка така,— так формулював свої погляди бар⟨он⟩ Розен,— що всі темні точки в історії розширення повісті про Варлаама можна буде найліпше вияснити, коли приймемо, що її повістева основа уже в християнській одежі списана була монахом Іваном в початку VII віку

[1] Не мавши спромоги користуватися самою Розеновою рецензією («Записок Археол⟨огического⟩ общ⟨ества⟩» я не міг знайти ані у віденських, ані у львівських бібліотеках), я виймаю приведені тут деталі з розвідки Гоммеля, доданої до книжки Вейсловіца, про яку зараз буде мова.

в монастирі св. Сави,— може, сірійською мовою; що пізніше грузинські монахи того самого монастиря переклали сю «душеспасительну» книгу, придатну для новонавернених, на грузинську мову і розширили по Грузії, аж поки св. Євфімій Грузин на початку XI в. (коло р. 1000 по Хр(исті)), перекладаючи її знов із грузинської мови на грецьку, не надав їй тої артистично закінченої форми, в якій вона являється нам у грецькій повісті. При тім здобутки, до яких дійшов Цотенберг, розбираючи характер цілої «теологічної системи» нашої повісті, ані крихти не перечили би нашому припущенню. Строго правовірне становище в питанні про дві волі, енергічна полеміка проти монотелітів — отсе характерні признаки, що являються однаково на місці у правовірного писателя VII чи й XI віку, а ще тим більше у грузинського писателя. Суперечка і полеміка про ті і інші христологічні питання в тих часах і ще значно пізніше, властиво, не була ніколи доведена до кінця, дякуючи існуванню двох могучих і енергійних монофізитських церков, вірменської і сірійсько-якобінської. Нам здається навіть, що св. Євфімій Грузин, котрий так багато трудився, виучуючи та перекладаючи твори отців церкви, а в першім ряді твори Григорія Нісського і Василія Великого, міг, власне, скорше, ніж хто-будь інший, надати цілому оповіданню строго правовірну діотелетичну закраску якраз в полемічнім намірі проти вірменської і якобінської церкви і що ся полемічна закраска причинилася немало до широкої популярності, яку здобула собі грецька повість в Візантійській державі, починаючи від XI віку (раніше не можна доказати її існування в історії літератури). Що ж доторкається інших, не спеціально догматичних признак, які, по думці Цотенберга, примушують віднести грецьку повість до VII віку, як ось цілковитий брак натяків на іслам, затягнення різних прихильників поганства, особливо прихильників дуалізму (персів) під назву халдейців (магів), то св. Євфімій не мав ніякої причини змінювати се все, поминаючи вже те, що всі ті признаки зовсім не такі виразні, щоби мали безоглядно доказову силу і не допускали якого-будь іншого вияснення»[1].

[1] Dr. Nathan Weisslowitz, Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddhas, in hebräischer Darstellung aus dem Mittelalter nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte, mit einem Anhang von Dr. Fritz Hommel. München, 1890, стор. 138—140.

По Розеновому розумінню, до котрого і Гоммель «взагалі міг тільки прилучитися», хоча воно опрокидало його власне твердження, так рішуче висказане в 1887 році, про неможливість постання християнської редакції повісті в Сірії перед другою половиною VIII віку, мусили б ми ось як уявити собі постання грецької повісті. Ще в початку VII віку монах Іван із монастиря св. Сави написав — може, по-сірійськи — першу християнську редакцію повісті «на основі оповідань і книг, перекладених з індійського». Сю редакцію перекладено або, властиво, перероблено потім на грузинську мову для цілей катехізації, і аж із грузинської мови коло р. 1000 переклав або, властиво, знов, і то далеко обширніше, переробив її Євфімій Грузин на грецьке. Легко бачити, що таке розуміння, хоч і яке воно дотепне та принадливе, насуває багато трудностей. Бо, по-перше, старе питання про джерела першої християнської редакції, чи вона була написана по-сірійськи, чи не по-сірійськи, все-таки лишається неполагоджене. По-друге, насувається питання, які відносини мають грузинські редакції повісті — коли вони доховалися до наших часів — до грецької і до арабської та середньоперської. По-третє, Розенове припущення не тільки не усуває трудностей, які чинить християнсько-догматична часть грецької повісті, але ще й побільшує їх. Якби було можна всю ту часть книги покласти на карб самого Євфімія Грузина, то можна би ще сяк-так на тім заспокоїтись. Та Цотенбергові виводи змусили Розена до признання, що Євфімій знайшов уже деякі догматичні уступи в своїм грузинськім, а зглядно в первіснім сірійськім оригіналі і зовсім без зміни завів у свою книгу. Легко зрозуміти, що в такім разі також цитати з Біблії і отців церкви, якими пересипані ті уступи, мусили бути написані зразу по-сірійськи, а потім по-грузинськи, а вкінці з грузинського були перекладені на грецьке разом з рештою тексту, отже, конечно були б мусили явитися в формі, відмінній від грецького оригіналу.

Та будь-що-будь Розенові уваги дали початок до нового шукання за незвісними досі орієнтальними версіями Варлаамової повісті. Особливо важно було тепер віднайти її грузинську редакцію. І справді, пощастилося молодому грузиністу М. Маррові в р. 1888 знайти грузинську редакцію, хоч і в дуже пізнім, бо в р. 1868 зладженім, відписі. Та рівночасно довідався д. Марр, що в Тифлісі знахо-

диться також далеко давніший оригінал сього відпису. Сей оригінал був здавен-давна власністю грузинської королівської сім'ї, поки її потомки не дарували його надворному священикові Мелітаурову, котрого син і досі має той рукопис у своїм посіданні. Та д. Марр не міг бачити сього старого рукопису, тож і опублікував у третьому томі петербурзьких «Записок восточного отделения имп⟨ераторского⟩ Русского археологического общества» вельми інтересні уривки з новочасного відпису, додавши до них детальний перегляд змісту цілої повісті, деякі уваги про її мову і російський переклад виписаних уступів та порівнявши їх відповідними уступами грецької та арабської редакції[1].

Ся грузинська редакція має напис: «Мудрість Балавара. Твір отця Софрона палестинського, сина Ісаакового». Автор розпочинає своє оповідання ось якою увагою: «Коли я раз зайшов був до краю Ефіопії, знайшов я в бібліотеці індійського царя отсю книгу, де описані його діла» (Н. М а р р, op. cit., стор. 3). Д⟨обродій⟩ Марр не займається в своїй праці сею увагою: се вчинив тільки проф. Гоммель в додатку до названої вже книжки Вейсловіца; розбираючи сю працю, ми повернемо ще й до сеї уваги. Що доторкається самої грузинської редакції, віднайденої Марром, то ми лишаємо собі її детальний розбір і порівняння з іншими редакціями повісті до дальшого розділу, а тут зазначимо тільки загально, що хоча вона й не справдила Розенової гіпотези про авторство Євфімія (її автором являється зовсім не Євфімій, а Софрон, син Ісааків), то все-таки дала науці нову і вельми цікаву загадку про розгадання, причинила ще один вузлик до запутаного і без того питання про вандрівку нашої повісті між Індією і Сірією, та тим самим заострила цікавість учених до дальшого досліду.

Майже рівночасно з Марровим відкриттям у Тифлісі знайшов інший молодий петербурзький учений С. Ольденбург у Лондоні в Британськім музеї перський рукопис, недавно закуплений музеєм і записаний у каталозі під ось

[1] Н. М а р р, «Мудрость Балавара», грузинская версия душеполезной истории о Варлааме и Иоасафе. Отдельный оттиск из «Записок восточн⟨ого⟩ отдел⟨ения⟩ имп⟨ераторского⟩ Русск⟨ого⟩ археолог⟨ического⟩ общ⟨ества⟩», т. III, стор. 223—260. За ласкаве розстарання мені сеї і цитованої далі праці С. Ольденбурга* складаю тут щиру подяку в⟨исоко⟩пов⟨ажному⟩ С. Г. Щербатському.

яким заголовком: «Kissah-i-Bālūhar u Yūzāsaf, a moral Persian tale, related by Ibn Bābawaih».

Він опублікував уривки з того рукопису і переклад деяких притч, що є в його тексті, в р. 1889 в четвертім томі «Записок восточного отделения имп⟨ераторского⟩ Русск⟨ого⟩ археологического общества» під заголовком «Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе» з тою увагою, що перський текст являється, без сумніву, старшою редакцією від грецького, та все-таки, очевидно, се не є первісна редакція, а неначе компіляція з двох різних редакцій. Зрештою, автор не вдається в розбір спірних питань літературної історії нашої повісті, а вдовольняється публікацією частини тексту і перекладом кількох уступів, зазначаючи велику схожість початкових уступів перського тексту з тим арабським уривком, що опублікував Гоммель[1].

Важність Ольденбургового відкриття швидко була затемнена іншим відкриттям. Ще в р. 1887 обіцяв Гоммель подбати про докладний дослівний переклад Ібн-Хісдаєвого гебрейського тексту поеми «Царевич і дервіш» — «задача, котрою почав займатися один із моїх учнів, д. Вейсловіц із Угорщини»[2]. Ся праця д. Вейсловіца появилася, справді, в р. 1890, коли текст гебрейського віршування через інші доконані тим часом відкриття стратив майже всяку вартість для критичної реконструкції того арабського тексту, що був перекладом пехлевійського. Із самої праці Вейсловіца, котру Кун називає «претензіональною та вбогою на придатні здобутки» (E. K u h n, Barlaam und Joasaph, 41), можемо переконатися, що Ібн-Хісдай не перекладав арабського тексту вірно, а тільки перероблював найдені в ньому епічні і догматичні части по-своєму для вжитку побожних жидів. Окрім резюме Ібн-Хісдаєвого тексту (стор. 15—38), подав Вейсловіц також детальне порівняння гебрейського, арабського і грецького тексту; для арабського користувався Вейсловіц рукописом, що віднайшов Блау у Константинополі і якого текст опублікував Гоммель у Відні,—

---

[1] С. О л ь д е н б у р г, Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе (Отдельный оттиск из «Записок восточн⟨ого⟩ отд⟨еления⟩ имп⟨ераторского⟩ Русск⟨ого⟩ археолог⟨ического⟩ общ⟨ества⟩», т. IV, стор. 229—265), стор. 1—6.

[2] F. H o m m e l, Die älteste arabische Barlaam-Version. Wien, 1887, стор. 53.

він звісний в науці під назвою рукопису з Галле (в Галле міститься бібліотека Німецького орієнтального товариства, котрій подарував Блау сей рукопис).

Та книжка, що вийшла під фірмою д. Вейсловіца, цікава і важна для нас задля додатку, написаного Ф. Гоммелем, що обіймає три аркуші друку і становить новий крок у розвої наукових дослідів над нашою повістю. Проф. Гоммель оповідає тут, що первісно мав намір швидко по виданні книжки Вейсловіца опублікувати німецький переклад виданого ним у Відні арабського тексту під заголовком «Найстарша неіндійська форма історії молодих літ Будди, перекладено з арабської мови з додатком вступу про грецьку повість про Варлаама». Та він не виконав сього наміру, що вже в самім заголовку був би, правдоподібно, мав помилку, а згадані вже нами праці Марра і Ольденбурга, а також лист бар⟨она⟩ Розена навели його на слід нового арабського рукопису з історією про Варлаама. В короткій увазі в третім томі «Записок вост⟨очного⟩ отд⟨еления⟩ имп⟨ераторского⟩ археол⟨огического⟩ об⟨щества⟩» подав барон Розен звістку про Ольденбургове відкриття в Лондоні, а до початку знайденого там перського тексту — «Ібн-Бабавайгі написав у книзі, що має заголовок «Kamâl ad-dîn u tamâm an-ni 'mat», на підставі безпосередньої запозики від Мухаммеда Ібн-Закарії, ось яке справоздання» і т. д.— додав короткі історико-літературні вказівки. Він звернув увагу на те, що Ібн-Бабавайгі се звісний шіїтський писатель Аль-Куммі (умер 991 р. по Хр⟨исті⟩, а Ібн-Закарія, правдоподібно, славний лікар Ар Разі (Rhases), що вмер у р. 930 (N. W e i s s l o w i t z, op. cit., 129—131). А що оба ті мужі були арабські писателі, то Розен почав шукати їх творів і справді знайшов у недавно перед тим виданім другім томі каталога арабських рукописів королівської бібліотеки в Берліні, зладженого Альвардтом, також занотований рукопис твору «Kamâl ad-dîn» Ібн-Бабавайгія. На сей рукопис він звернув увагу проф. Гоммеля, і сей справді віднайшов д⟨ня⟩ 31 січня 1890 р. в тім рукописі арабський оригінал перського тексту, відкритого в Лондоні Ольденбургом (т а м ж е, стор. 131—132). Та що Аль-Куммі (Ібн-Бабавайгі) жив аж до кінця X віку, а Ібн-Закарія, з якого він мав черпати, також іще належить до X віку, то знов-таки являється питання, чи можна тут говорити про се, що ось-то «маємо перед собою найстаршу неіндійську форму історії молодих

літ Будди», і які відносини всіх тих текстів між собою і до грецького тексту?

Лишаючи порішення сих питань до дальшого розділу, зазначимо тут тільки, що Гоммелеві занадто поспішні відповіді не можуть нас задовольнити і в значній часті були опрокинені Куном, котрого праця «Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie» вийшла в 1893 році в XX томі розправ кор(олівської) Баварської академії наук (I класа) у Монахові. Після знаменитої студії Цотенбергової є Кунова праця другим важним кроком наперед у студіях над нашою повістю, хоча Кун зачеркнув собі трохи тісніші границі. Всю історію мандрівки нашої повісті по Європі він подав тільки в формі бібліографічного покажчика; те саме вчинив і з історією наукового досліду над нею, а зате головну увагу своєї праці поклав на розбір орієнтальних текстів і їх відносин до грецького — розд(іл) III, «Literargeschichtliche Erörterung über den Ursprung der Legende und das Verhältniss des griechischen Textes zu den älteren orientalischen Versionen», стор. 8—40. Сей розділ — взірцевий з методологічного погляду і свідчить про обширні відомості монахійського професора та заразом про велику бистроту в парі з критичною поздержливістю. На підставі згаданих досі орієнтальних редакцій, а надто ще одного арабського тексту, виданого перед кількома роками в Бомбеї, Кун ближче, ніж усі дотеперішні вчені, підходить до реконструкції пехлевійського оригіналу нашої повісті, а порівнюючи той здогадний оригінал з буддійськими книгами про життя Будди (головне з «Лалітавістарою» і «Абхінішкрамана-сутрою»), доходить до висновку:

1) що пехлевійський твір не був дослівним перекладом ніякого буддійського твору, але ще його автор свобідно користувався всією буддійською традицією;

2) що автором сього пехлевійського оповідання був християнин, правдоподібно, із секти несторіян*, що в IV—VII віках була значно розширена в Персії і Бактрії* і породила цілу, тепер затрачену, християнську літературу на пехлевійській мові, і, врешті,

3) що з пехлевійської мови перекладено сей твір, з одного боку, на арабську, надавши йому магометанську закраску, а з другого боку — на сірійську, з якої пішли переробки грузинська і грецька.

Отсі Кунові висновки, обставлені солідним науковим апаратом, треба вважати натепер «остатнім словом науки» в справі постання нашої повісті. Новіші праці про сю тему, які повиходили на англійській мові, не можуть ні в чому рівнятися з Куновою. Ітак, видана в Калькутті 1895 р. книжка «The story of Barlaam and Joasaph: Buddhism and Christianity, edited dy K. S. Macdonald, M. A., D. D., fellow of Calcutta University» була приспособлена, головно, для вжитку слухачів Калькуттського університету, подаючи їм староанглійські тексти переробок Варлаамової повісті з філологічним апаратом, потрібним для вивчення староанглійської мови. Тільки у вступі, що обіймає 61 сторін(ку), д. Макдональд, як видно, духовний і місіонер, не заявляючи нічим знання обширної європейської літератури про нашу повість (окрім англійської), розводить широку полеміку з тими англійськими писателями, що признають вищість буддизму над християнством або твердять, що й само християнство постало не без впливу буддизму. Щодо самої повісті про Варлаама і Йоасафа, то Макдональд напирає на те, що буддійською в ній може вважатися тільки сама фактична канва, та в грецькій переробці вона пройнята так наскрізь християнським духом і всякий слід буддійських доктрин був із неї так старанно виключений, що ми сміло можемо вважати грецького «Варлаама й Йоасафа» твором зовсім новим і щиро християнським: коли шукати для нього живих історичних взірців, далеко справедливіше буде вказати на св. Антонія Тебаїдського*, праотця християнського аскетизму, ніж на індійського царевича, основника атеїстичної доктрини, прозваної буддизмом (M a c d o n a l d, op. cit., LVIII—LX).

Не посунув справи дальше і найновіший історик нашої повісті, Йосиф Джекобс, що посвятив їй гарно видану книжку п(ід) з(аголовком) «Barlaam and Josaphat. English Lives of Budda, edited and induced by Joseph Jacobs». London 1896. Published by David Nutt in the Strand (Bibliothèque de Carabas, vol. X). Він оперся майже у всьому на Куновій праці, а де силкується вийти поза неї і ставити власні здогади, там праця його має дуже сумнівну вартість. Праця та розпадається на п'ять розділів (крім додатків), а то: 1. Грецький «Варлаам» (згадано про справу святості Варлаама і Йоасафа, питання про авторство Івана Дамаскина, котре автор відкидає, йдучи за Цотенбергом, про час написання грецького тексту, про відкриття «Апо-

логії» Арістідової і інших вставок в тексті грецького «Варлаама», що все доводить автора до висновку, що сей текст мусив бути написаний не пізніше як коло р. 600 по Хр(исті)); 2. Орієнтальні редакції (з огляду, що в грецькім тексті є вставки, взяті з давнішої греко-християнської літератури, автор стверджує, що грецький текст не є переклад, а твір в значній мірі оригінальний, далі обговорює недавно повіднаходжені орієнтальні редакції нашої повісті і, подавши Кунову генеалогію їх, не згоджується з нею остільки, що вважає грузинський текст переробкою арабського, а далі виступає проти Кунової думки, буцімто пехлевійський текст був уже сам твором християнським, і твердить, що той текст майже зовсім не мав ніякої теологічної тенденції, а що в ньому захвалювано аскетизм, се нічого не доказує, бо всі релігії його захвалюють; книжка була люблена прихильниками всіх релігій не задля своєї теології, а задля чудових притч; правдоподібно, пехлевійський текст не був, як твердить Кун, оригінально написаний тою мовою, а мав собі якийсь індійський оригінал так само, як байки Бідпаєві і інші буддійські твори, що в незчисленних переробках перемандрували з Індії до Європи); 3. Варлаам у Індії (автор згадує про увагу Діога до Коуто, про відкриття буддійської основи Варлаама Лабуле і Лібрехтом, а опираючись на Кунових висновках, потожсамлює ім'я Йоасафа з індійським словом «Bodhisattva», а Βαρλαάμ з індійським «Bhagavan», що є також одним із прозвищ Будди, і доходить до думки, що пехлевійський текст повісті був простим перекладом індійської книги, що мала титул «Bhagavan Bodhisattvasca»); 4. Притчі Варлаамові; 5. Варлаам у Європі — коротенький нарис, до якого додано генеалогічне дерево різних орієнтальних і європейських перекладів та переробок нашої повісті. Найціннішою частиною Джекобсової праці є розділ про притчі і доданий до нього «Appendix» з багатою бібліографією кождої притчі. Його гіпотеза про буддійський оригінал пехлевійського тексту є собі гіпотеза, що поки що висить у повітрі і ані на крок не посуває наперед нашого знання, бо і пехлевійський текст і отся здогадна буддійська книга затратились, а сам індійський титул, хоч і як дотепно скомпонований, нічого ще нам не говорить.

Остатня щодо часу праця про нашу повість знов вертає до детального розсліду поодиноких редакцій. Маю тут на

думці статтю Ф. Конібіра, що занимається спеціально історією переробок нашої повісті на мови грузинську і вірменську (F. C. Conybeare, The Barlaam und Josaphat Legend in the ancient Georgian und Armenian Literatures, друковано в віснику «Folk-Lore», т. VII, London 1896, ст. 101—142). Коротку згадку про цю працю, її зміст і важніші здобутки подав проф. Крумбахер у своїй «Byzantinische Zeitschrift», т. V., стор. 615; ласкавій увазі проф. Грушевського завдячую подання змісту рецензії М. Марра, надрукованої в «Журнале министерства нар(одного) просвещения» 1897, кн. IV. Опираючися головно на згаданій уперед Марровій публікації, подає Конібір виривки грузинського і вірменського тексту Варлаамової повісті в англійському перекладі, вживаючи для вірменського тексту, крім друків, також досить давніх рукописів. Автор звертає увагу на близьке свояцтво обох версій, тобто грузинської та вірменської, і разом з Куном відкидає думку бар(она) Розена і проф. Гоммеля про те, буцімто грецький текст є переробка грузинського. Та рівночасно Конібір виступає проти думки Цотенберга і Куна, буцімто вірменський текст є тільки скорочена переробка грецького. Одинокий вихід із тої непевності, в якій стоїть досі питання про родовід грецької повісті і її орієнтальних своячок, бачить Конібір у смілій гіпотезі прийняти факт існування старшого затраченого грецького тексту, що пізніше був перероблений і значно розширений також по-грецьки, та в первісній формі був перекладений на сірійську мову. Отсей сірійський переклад грецького старшого «Варлаама» послужив джерелом для грузинської та вірменської версії; на доказ сього Конібір наводить численні сіризми в сих обох переробках. Отже Марр у своїй рецензії на сю працю не признає їй високої стійності; наведені Конібіром сіризми не промовляють до його переконання. Він думає, що в кінці XII або на початку XIII в. Асад переклав, може, з деякими скороченнями, повість про Варлаама і Йоасафа з якоїсь — якої? — мови на вірменську, а з сього перекладу на початку XV в. Григорій Хлатський зладив скорочення, і се й є теперішня вірменська редакція. Приписка до старшого перекладу, де автором його називається Асад, опублікована в «Записках вост(очного) отд(еления)», V, 213. Від остаточних виводів Марр здержується, доки буде відома ширша вірменська версія повісті, що знайшов свящ(еник) Мосисян у Ешміадзіні (відомість про се подана

в «Зап(исках) вост(очного) отд(еления)», V, 213). Докладніше обговорення Конібірових гіпотез лишаємо до дальшого розділу.

VII

(Питання про родовід орієнтальних версій нашої повісті. Труднощі його рішення. Арабські тексти, їх відносини між собою і до Ібн-Хісдаєвої переробки. Вірменська і грузинська версії і здогадний сірійський текст. Систематичне порівняння змісту всіх орієнтальних версій. Кунова гіпотеза про їх пехлевійський оригінал, його християнське походження і північнобуддійське джерело. Джекобсові заміти проти Кунової гіпотези і їх критика. Брахманська концепція аскетизму і інші сліди брахманства в нашій повісті. Уваги про імена власні в орієнтальних версіях нашої повісті. Варлаамові притчі і їх важність для досліду первісної форми нашої повісті. Буддійська редакція повісті про Йоасафа і Ріс Девідсова гіпотеза про її південнобуддійський початок. Закінчення).

Вже з сього короткого перегляду найновіших праць про літературну історію повісті про Варлаама і Йоасафа могли читачі побачити, на якому полі сеї обширної ниви йде тепер найживіша робота. Від часу появи Цотенбергової праці для історії західноєвропейських паростів сеї повісті лишилося небагато дечого зробити; публіковані від часу до часу нові доповнення до Цотенбергової картини не змінюють її головних контурів; тут майже не лишилося місця для суперечок, хоча, розуміється, для детальної праці, особливо філологічної та історично-літературної, є ще чимало поля (пригадаємо конечність такої праці над самим грецьким текстом, конечність критичного видання старослов'янського перекладу, особливо його найстаршого рукопису, порівняння різних слов'янських перекладів з грецької мови і т. і.). Зате від часу появи Цотенбергової праці віднайдено або простудійовано докладніше стільки орієнтальних версій, так розширено поле досліду та заразом намножено стільки гіпотез і навалено стільки справдішніх трудностей, що відповідна розв'язка всіх сих питань відсунулася досить далеко в будущину, вимагає досить широкого обсягу знання орієнтальних мов і літератур і виповнення досить ще широкої програми публікацій та детальних підготовних студій, не говорячи вже про можливі нові відкриття, що можуть

усю працю відразу посунути наперед, але можуть також внести в неї нові комплікації і ще більше опізнити остаточне рішення.

Бажаючи на закінчення отсеї розвідки додати по змозі докладний і вірний образ сеї трудної і замотаної наукової дискусії, я навмисно підчеркую трудність, особливо для неорієнталіста, зайняти тут яке-небудь самостійне становище або сказати щось нового. Як загалом у отсій розвідці, так особливо в сьому остатньому розділі я кладу собі далеко скромнішу задачу — познайомити читачів з теперішнім станом дослідів на сьому полі, переробляючи здобутки тих дослідів критично, по-своєму, на підставі приступних мені книжок і матеріалів і зазначуючи свою власну думку поперед усього там, де дотеперішня наукова робота полишала ще прогалини або де висновки попередніх учених здаються мені занадто слабо опертими. Може, в такому разі й не слід було мені братися до такої роботи, та, з другого боку, мене піддержувала в моїм намірі та думка, що після праць Кирпичникова, Веселовського та Новаковича не було на жодній слов'янській мові праці про сю тему, котра би звела докупи здобутки новіших дослідів, а й з-поміж західноєвропейських праць після Цотенберга одинока на висоті науки поставлена розвідка Кунова, написана так сухо, схематично і навантажена такою купою бібліографії, що для ширших кругів освіченої громади вона попросту неєстравна. А в такім разі, може, й отся розвідка, хоч написана не орієнталістом, сповнить свою скромну, та не менше пожиточну службу.

З того, що було сказано в попередніх розділах, знають уже читачі, що супроти грецького тексту повісті про Варлаама і Йоасафа, що стався вихідною точкою для цілої маси переробок на всіх важніших європейських мовах, маємо на сході групу арабських версій, далі одну перську і одну гебрейську, дві вірменські, дві коптійські і одну грузинську. Майже за кождою з тих версій, мов хвіст за кометою, тягнеться більший або менший ряд гіпотез щодо їх початку і взаємного генетичного зв'язку. Два найважніші питання: 1) з якого взірця списував своє оповідання автор грецького тексту? і 2) який був первісний взірець, що з нього виплили всі інші версії, значить, усі звісні нам орієнтальні, а також грецька? — ті два питання досі не діждалися відповідної розв'язки. Та багато непевних і суперечних здогадів висказано було вченими також про від-

носини між собою тих текстів, що лежать між здогадним первісним оригіналом та грецьким текстом повісті.

Візьмемо насамперед найближче споріднені між собою арабські тексти. Як ми вже згадували, автор «Фігріста» згадує ось про які арабські книги, звісні йому вже в X віці: 1. Книга про Будду (Kitâb al Budd), 2. Книга про Юдасафа і Балаугара (Kitâb Yûdâsaf wa Balawhar або Bilauhar), 3. Книга про самого Юдасафа (Kitâb Yûdâsaf mufrad), 4. Поема Абама Ібн-Абд-аль Гаміда, прозваного Ракаші п⟨ід⟩ з⟨аголовком⟩ «Kitâb Balawhar wa Yûdâsaf». Що з сих старих книг дійшло до нашого часу? Поперед усього нема сумніву, що пропала (або бодай досі не звісна) поема Ар-Ракаші, та вона для нашої студії найменше важна, бо автор її жив у X віці і зладив свою поему, очевидно, на підставі арабського прозового тексту. Тим важніші були би три інші книги, про які автор Фігріста подає, що вони пішли з Індії разом з такими творами, як «Каліла Ва Дімна», значить, так само як і ся славна книга, були на арабську мову перекладені з пехлевійської. Та з тих трьох книг знов дві пропали, хоч і не безслідно, і то власне ті дві, що оповідали про самого Будду, значить, давали редакцію, зовсім відмінну від усіх тих, де головне місце займає не Будда—Йоасаф, а Варлаам—Балаугар. Лишилася тільки одна з тих старих арабських книг, а власне та, що в повищому реєстрі покладена на другім місці. Чи лишилася вона в первісній старій формі, сього не можемо знати, не знаючи нічого докладного про її текст; та проте нема сумніву, що її зміст переданий вповні в тій арабській книзі, що в 1888—⟨18⟩89 була видана в Бомбеї п⟨ід⟩ з⟨аголовком⟩ «Книга Балаугара і Будасафа з поученнями і порівняннями, повними премудрості, на одвічальність меккського паломника шейха Нур-ад'діна Ібн-Джівакгана, книгаря і властителя Хайдарітської і Сяфдарітської друкарні, друковано у Сяфдарітській друкарні в Бомбеї в р. 1306», у вісімці, 286 сторін. Кун (op. cit., 15) стоїть на тому, що сю книгу взагалі можна вважати, коли не зовсім вірною копією, то все-таки безпосереднім і дуже близьким випливом старої «Kitâb Yûdâsaf wa Balawhar», хоча в деяких розділах згадується про Будду як про давнішого основника правдивої релігії, а деякі притчі, в суперечності до всіх інших версій, вложені в уста Юдасафові, в чому Кун бачить відгуки затраченої книги «Kitâb al-Budd».

Другий арабський текст, що заховався (і то не повно в рукописі, купленім Блауом у Константинополі (тепер він знаходиться в бібліотеці Нім(ецького) орієнтального товариства в Галле), опублікований Гоммелем у справозданнях сьомого конгресу орієнталістів у Відні, а перекладений на англійську мову Регачком* (E. Rehatsek, «Book of the king's Son and the Ascetic», видрукувано в «Journal of the Royal Asiatic Society», New Series, vol. XXII, стор. 119—155). Сей текст захований не весь, а уривається на тім, де Балавгар, навернувши царевича на правдиву віру, прощається з ним і відходить. Та й те, що заховалося,— се не повний текст, бо вже сам титул заявляє, що се «Витяг із книги одного славного індійського мудреця». В сьому витягу пропущено всі назви, крім Балавгара і того місця, відки він приходить,— Сарандіба, пропущено також чимало подробиць, та задержано всі притчі, і то з виїмком одної в тім самім порядку, який є у бомбейськім виданні; нового супроти сього видання тут нема нічогісінько. Значить, нема сумніву що сей «Витяг» зроблений коли не з того самого тексту, який є у бомбейському виданні, то з його старшого оригіналу (галльський рукопис зладжений був у 1099 р. хіджри, значить коло 1700 р. нашої ери, і міг мати основою ще значно старший рукопис).

Третій арабський текст, що віднайшовся надто ще в перському перекладі, вставлений у обширну теологічну працю вченого Ібн-Бабавайга Аль Куммі п(ід) з(аголовком) «Kamâl ad-dîn wa tamâm an-ni'mat». Початкові і кінцеві уступи нашої повісті згоджуються й тут своїм змістом з бомбейським текстом; так само притчі йдуть по собі в такім самім порядку, як у бомбейськім тексті. Тільки в середині оповідання, по уніменнях Балавгарових тут вставлено аж сім оповідань, яких нема ані в бомбейськім, ані в жоднім іншім тексті. В числі тих оповідань є одно, що служить рамкою, в яку вставлено чотири інші; оте рамкове оповідання є не що інше як історія Будди, що сам, з власного здогаду, приходить до пізнання правди, покидає батьківський дім і опирається жіночим покусам. Гоммель справедливо догадується, що вся ота вставка взята Ібн-Бабавайгом із затраченої старої книги про самого Юдасафа (Kitâb Yûdâsaf mufrad), гл(яди): Hommel Weisslowitz, op. cit., 176.

В дуже близькім свояцтві до арабських текстів є геб-

рейська Ібн-Хісдаєва поема. Поминаємо вже те, що й вона так само, як галльський рукопис, кінчиться розлукою дервіша з царевичем і нічого не говорить про дальші пригоди наверненого; дуже правдоподібно, що в однім і в другім тексті перерва оповідання власне в сьому місці вийшла припадково, і нам нема потреби вдаватися до гіпотези, що була якась арабська редакція, котра кінчилася власне на сьому місці. Далеко важніше те, що виказав Вайсловіц, а власне дуже близька, декуди мало що не дослівна схожість гебрейського тексту з арабським, і то власне з «витягом» галльського рукопису. Правда, при кінці своєї праці пододавав Ібн-Хісдай дещо з власного концепту, а радше з жидівської літературної традиції, та проте ми мусимо вважати його книжку паростю арабських текстів, а не переробкою грецького, як зразу думали деякі вчені, в тім числі й Цотенберг.

Всі отсі тексти в своїй теперішній формі, без сумніву, пізніші від грецького, бо ж звісно, що й уся арабська література постала і розвилася аж по Магометі. Та проте вони виявляють форму оповідання, де в чому старшу від грецької, бо їх спільний оригінал був старший від грецького тексту і ближчий до самого джерела традиції — індійського буддизму. Порівнюючи всі ті тексти між собою, ми можемо в дуже значній часті переконструювати той спільний оригінал; доконання сеї роботи — головна заслуга Е. Куна, і ми далі покористуємося нею, зводячи в табеляричній формі її здобутки.

Лишаючи набоці ефіопський текст Енбакома, для котрого досі не зроблено нічого більше понад згадану вже працю Цотенберга, а сей, як звісно, уважає його (певно, так само не слушно, як арабські і гебрейський) переробкою грецького тексту[1], ми перейдемо до другої групи орієнтальних переробок нашої повісті, тобто до грузинської «Мудрості Балавара» і до вірменської. Із двох вірменських переробок, звісних уже Цотенбергові і згаданих у нас на стор. 131, не входить тут в рахунок Арагелева поема з XV в., а тільки скорочене житіє в «Менології» Григорія Хлатського; є се доволі давній прозовий текст, що послужив джерелом для поетичної переробки і, по свідоцтву одного старого рукопису, зладжений був Асадом в кінці

[1] Джекобс у своїм родословнім дереві кладе ефіопський переклад між паростями староарабського «Kitâb Balauhar wa Yûdâsaf», та на якій основі — сього не мотивує ближче.

XII або в початку XIII віку. Оскільки віднайдення і часткове опублікування грузинського тексту нашої повісті є заслугою М. Марра, остільки ж треба признати заслугу англічанинові Конібірові, що уперве докладно розглянув різні кодекси старої вірменської переробки, виказав її різниці від грецької і грузинської і спробував віднайти для обох сих версій відповідне місце в родоводі нашої повісті, простуючи смілі та невірні гіпотези, з одного боку, Розена і Гоммеля, котрі в грузинськім тексті бачили оригінал грецького, а з другого — Джекобса, котрий поклав грузинський текст нарівні з ефіопським між парості староарабського «Kitâb Yudâsaf wa Balauhar» (J. Jacobs, Barlaam and Josaphat, XI Pedigree of Barlaam and Josaphat).

Вірменський текст, вставлений у «Менологій», зредагований в XV віці Григорієм Хлатським, є, правдоподібно, скороченням якогось обширнішого оригіналу. При поверховім огляді здається, що сим оригіналом був наш теперішній грецький текст, та докладніше порівняння показує, що оригінал вірменської редакції був де в чому відмінний від грецького тексту. Хоча взагалі вкорочений, має вірменський текст деякі уступи оповідання, виведені докладніше і ясніше, ніж грецький, напр., уступ про Арашіса і Наховра. Ще важніше є те, що в тексті Арістідової «Апології», вплетеної в нашу повість, бачимо в вірменській версії, помимо значного вкорочення, деякі речення, яких нема в грецькім тексті, а які знайшлися в віднайденім недавно сірійськім перекладі «Апології». Так само є між тими обома редакціями різниці в тексті і порядку притч, причім вірменська редакція зближується більше до арабських, ніж до грецької. Отсі факти в зв'язку з деякими сірійськими словами в вірменськім тексті, зладженім загалом чистою вірм(енською) мовою, приводять Конібіра до висновку, що оригіналом вірменського витягу не був теперішній грецький, а якийсь сірійський текст.

До цікавіших іще висновків доводить Конібіра порівняння вірменського тексту з грузинським. На перший погляд між сими текстами лежить доволі широка прірва; грузинський далеко дальше відбігає від грецького, ніж вірменський. Се й дійсна правда, та проте є чимало таких місць, де вірменський текст різниться від грецького, а майже дослівно сходиться з грузинським (два такі місця є в тексті притчі про однорога, одно в описі уродин Юдасафових; сюди

належить текст символу віри і ще деякі уступи). Та, з другого боку, грузинський текст де в чому, особливо в пропусках і в порядку деяких епізодів, ближчий до арабських текстів, ніж вірменський і грецький. Се склонює Конібіра бачити в грузинськім тексті найстаршу християнську редакцію нашої повісті; другою з ряду є вірменська, скорочена з сірійського тексту, а третьою — грецький текст в тій формі, як його видав Буассонад. Та відки взявся грузинський текст?

«Мусимо признати,— пише дослівно д. Конібір[1],— що вже в грузинськім тексті, при всій його розмірній близькості до нехристиянських форм легенди, що бачимо в упорядкуванні матеріалу і писовні імен власних, розпочався той розвій християнської форми, що пізніше йшов чимраз далі в вірменськім і грецькім тексті. А в такім разі грузинську версію годі вважати християнізованою формою легенди, незалежною від спільного джерела текстів: сірійського, вірменського і грецького; вона мусить зайняти місце внизу їх спільного родового дерева як найстарший ступінь у розвої християнської форми повісті. Найближчим неї, longo sed proximus intervallo[2] в напрямі християнської традиції являється здогадний грецький оригінал затраченого сірійського тексту, котрого скороченням є наш вірменський текст. А звісний тепер грецький текст є риторичним розширенням, зладженим у XI віці... Мені здається, що зразу існувала проста і коротка християнська форма тексту на грецькій мові, котрої посереднім чи безпосереднім перекладом є грузинський текст. Ся найстарша грецька форма, правдоподібно, була написана в Бактрії в третім віці по Хр(исті) в кругах, де Ісусова релігія мішалася з буддійською. Інакше я не можу витолкувати собі факту, що грузинський текст декуди буквально передає наш грецький. Ся найстарша грецька редакція клала притчі в тім самім порядку, який бачимо в грузинськім тексті і в нехристиянських арабських, держалася хронології тих текстів і подібно, як грузинський текст, не мала в собі «Апології».

Найближчий ступінь в розрості грецького тексту був

[1] F. C. Conybeare, The Barlaam and Josaphat legend in the ancient Georgian and Armenian literatures (Folk-Lore, Transactions of the Folk-Lore Society. A quarterly Review of myth, tradition, institution and Custom. Vol. VII, N 2. June 1896, стор. 140—142).

[2] На далекій відстані, але найближчий до неї *(лат.)*.— *Ред.*

той, який бачимо тепер у вірменському. Тут грецький текст уже ближчий до своєї теперішньої форми; порядок притч уже змінений; вставлено в текст «Апологію» і інші навчаючі уступи. В такім стані грецький текст перекладено на мову сірійську, а з неї зроблено вірменське скорочення.

Третій і остатній ступінь грецького тексту той, що маємо тепер у Буассонадовім виданні. В ньому пододавано нові уступи, головно напади на іконоборців; з Арістідової «Апології» лишилися тут тільки автентичні уривки, котрим тільки подекуди відповідає вірменський текст, що представляє старший ступінь. Отся повна грецька версія була також перекладена на арабську мову, коли вірити Цотенбергові і Кунові,— і з неї зроблено ефіопський переклад. Та проте я не можу впевнити, чи ефіопський текст не покажеться випливом старшої грецької редакції».

Як бачимо, Конібір уважає потрібним прийняти аж три грецькі редакції повісті (не дві, як ми подали на стор. 158 за Крумбахером, не мавши ще під рукою Конібірсвої праці). Нема що й мовити, що відповідне умотивування такої зложної гіпотези дуже трудне, і Конібір узяв собі сю працю занадто полегко. Вже сам доказ існування сірійського тексту такого, якого догадується Конібір, стоїть не дуже міцно. Сей доказ опирає він на двох підвалинах — на існуванні сіризмів у вірменськім тексті і на деяких місцях «Апології», що є в вірменськім скороченні і в сірійськім тексті, а яких нема у грецькім тексті, вплетенім у повість про Варлаама і Йоасафа. Та щодо сіризмів треба сказати, що їх знайшов Конібір дуже небагато, здається, не більше 2—3 у лексиці, а один у складні, та й то серед лексичних сіризмів є один арабізм (гл(яди): C o n y b e a r e, op. cit., стор. 116, 117, 120), а при близьких зносинах вірмен з сірійцями і арабами такі запозики легко пояснити й без гіпотези про існування окремого сірійського оригіналу. Пригадаємо, що й Маррові сей доказ видався не видержуючим критики. Що ж до «Апології», то годиться пригадати те, що було піднесено у нас на стор. 68—72 на основі детального порівняння текстів грецького і сірійського, латинського і старослав'янського, а власне:

1) що сірійський текст має уступи, пропущені в грецькім;

2) що грецький текст має уступи, яких нема в сірійськім;

3) що старослав'янський текст має місця і звороти, яких нема в грецькім;

4) що латинський переклад Білліуса в однім місці має також пару слів, яких нема в грецькім виданні Буассонада.

Се значить, що існування певних відмін у грецькім тексті не є гіпотезою, а фактом, і треба тільки пильного простудіювання всієї рукописної традиції, щоби вияснити характер і розміри сього факту. Д⟨октор⟩ Конібір опирається на грецькім тексті Буассонадового видання, як на якійсь канонічній повазі, забуваючи, що се видання з критичного погляду зовсім не може вдоволити. А допустивши існування таких варіантів у теперішнім грецькім тексті, нам здається, що можна вияснити постання вірменського скорочення без гіпотези про окремий сірійський його оригінал, що буцімто був перекладом якогось коротшого грецького Варлаама (ред⟨акція⟩ В).

Погляньмо далі, чи ліпше доказав Конібір існування ще старшої форми грецького «Варлаама» (ред⟨акція⟩ А), якої перекладом має бути грузинський текст. В тім тексті нема грецизмів, пропущено майже всі поучення, порядок притч подібний до того, що є в арабських версіях, імена власні в часті ближчі до арабських, а в часті до грецьких, а з грецьким текстом в'яже його схожість, і то майже дослівна, деяких уступів. Чи на сьому можна опирати гіпотезу про існування грецького оригіналу, котрого грузинський текст є вірним перекладом? Адже ж і в тексті галльського рукопису, і в тексті бомбейського видання, і навіть у Ібн-Хісдаєвих віршах є місця, майже дослівно тотожні з грецьким текстом, і се, зрештою, конечне, коли сі тексти ідуть з одного спільного джерела.

Та Конібір не звернув уваги на одну, по моїй думці, досить важну обставину, що змушує мене бачити в вірменськім і грузинськім тексті форми нашої повісті, п і з н і ш і від звісної нам тепер грецької редакції, хоча на сю обставину, бодай щодо грузинського тексту, звернув уже увагу Кун (E. K u h n, op. cit., 17). Маю тут на думці займавий факт, що в деяких епізодах вірменського і грузинського тексту бачимо оповідання, ліпше умотивоване і артистичніше пов'язане, ніж у грецькім; і якби автор грецького тексту був його знайшов у своїм старшім джерелі, то ми не можемо й думати, щоби він був відкинув сі заокруглені форми, а взяв би до своєї композиції ті менше щасливі, які бачимо в ній тепер. Ітак, у грецькім тексті оповіда-

еться раз про вельможу, що, навернувшися на християнство, покинув свій уряд і пішов у пустиню, опісля, на розказ царя, був спроваджений назад, та по розмові з царем був прогнаний ним із його царства,— далі знов про іншого вельможу, що був таємним християнином, його вороги донесли про се цареві, та рада каліки вирятувала його з клопоту, і цар прийняв його знов до своєї ласки. Оба ті епізоди не мають зв'язку з дальшим ходом оповідання і тільки спиняють хід головної акції. Тим часом у грузинськім тексті оба ті епізоди стягнено в один і приведено його в вельми тісний зв'язок з дальшим оповіданням: вельможа оклеветаний перед царем, хоча, за радою каліки, вилабудався з клопоту, прикінці таки признався, що є слугою Христа, і був прогнаний із царства; сей вельможа є не хто інший, як Варлаам, що за кільканадцять літ вертає з пустині, щоби царевого сина навернути на переслідувану його батьком віру. Се пов'язання тих розрізнених епізодів треба признати вельми щасливим і високоартистичним, і ми певні, що коли б автор грецького тексту мав був його перед очима, він, певно, був би його держався. Отим-то Кун справедливо бачить в тім пов'язанні «Neuerungen»[1] грузинської редакції. Вони приносять усяку честь артистичному почуттю їх автора, та заразом свідчать, що його переробка постала пізніше від грецького тексту або бодай була незвісна грецькому авторові.

На подібні думки наводить нас порівняння деяких місць вірменської редакції з грецьким текстом. Ось як, н(а)пр., виглядає в грецькім тексті епізод з Арахесом і Нахором: «Арахес, бажаючи приподобатися цареві, в саму північ пішов відвідати Нахора в печері в пустині, де сей пробував, щоби зовсім свобідно віддаватися своїм ворожбам. І, розповівши йому всі свої наміри і намовивши його, вернув ранісінько до царя і попросив у його відділ вояків для супроводу, буцімто щоби іти в поле шукати Варлаама. Цар радо вволив його волю. І, вийшовши в супроводі, який собі випросив, він подався в поля і, продираючися через пустиню, не спочив, аж поки не побачив старця, що йшов із долини. Врадувавшися дуже, він післав людей, щоб його зловили і привели перед нього. А коли його запитав, хто він, і якої віри, і чим займається, і як називається, сей відповів, що він християнин і нази-

[1] Новації *(нім.)*.— *Ред.*

вається Варлаам,— бо так його намовлено. Арахес, почувши його відповідь, удав, що вельми врадувався, і взяв його, і без проволоки привів до царя. А коли його поставив перед царем, сей мовив до нього на многолюдній аудієнції: «Чи ти, Варлаам, слуга чортівський?» Сей відповів: «Я слуга божий, а не чортівський, і ти не повинен мене зневажати, а повинен дякувати мені за те добро, яке я зробив твоєму синові, освободивши його від блудів і навчивши його чтити правдивого бога, поєднавши його з богом і навчивши його чесноти! Та цар, подаючи вид, що розлютився за його відповідь, мовив до нього: «Певно, було би справедливо і розумно віддати тебе на люту смерть, не давши тобі можності говорити, ані боронитися; та через свою добрість і лагідність я ще на якийсь час лишу тебе при житті. Та тим часом я буду слідити, пробувати тебе, і коли будеш мені послушний, то я буду для тебе ласкавим і милосердним; коли ні, то віддам тебе на смерть». Сказавши таке, він віддав його Арахесові, наказуючи, щоби його стерегли старанно» (гл(яди): D o u h e t, op. cit., 182).

В вірменській (скороченій) редакції сей епізод читаємо ось як: «А був там у місті один біловолосий маг, що звався Наховр. До нього прийшов Арашіс уночі і, одягши його в волосяний мішок, вислав його наперед у пустиню з тим наміром, щоби вояки прийшли пізнім ранком і, здибавши його, подумали, що се Баралам, і взяли і завели його перед царя. В тій цілі вклепана була змова між Наховром, і царем, і Арашісом, про яку знали тільки вони, а більше ніхто.

А на другий день візир мовив до декількох своїх вояків: «Ми чули, що Баралам день у день блукає по отсій пустині. Ідіть туди і шукайте його старанно, то може бути, що припадком знайдете його». Тоді вояки пішли і розбіглися по лицю пустині, шукаючи Баралама. А коли побачили Наховра з білим волоссям і в волосяній сорочці, зловили його і привели перед візира, догадуючися, що се є Баралам.

Візир мовив до нього: «Хто ти є?»

А він відповів: «Я один із жильців пустині».

Візир запитав: «А якої ти віри, подвижниче?»

Наховр відповів: «Христової віри».

Візир мовив: «А яке твоє ім'я?»

Наховр мовив: «Баралам».

Тоді візир почав радуватися перед очима вояків. Він узяв його і запровадив перед царя. А цар відвів його набік і сказав йому все, чого бажав. А на другий день цар зайняв своє місце на престолі і велів привести перед себе того вовка в овечій шкурі. А коли Наховр увійшов, цар промовив так, щоби чула вся публіка: «Чи ти Баралам, слуга чортівський?»

Наховр відповів: «Я Баралам, слуга правдивого бога, що напровадив твойого сина на сю віру і навчив його чтити бога».

А цар перед очима всього двора показався гнівним і мовив: «Я постановив було мучити тебе різними муками, та тепер хочу заховати тебе живого, поки не завдам тобі деякі питання при моїх мудрецях. І коли вони тебе переможуть, тоді я дам тобі честь по заслузі». І, сказавши се, віддав його візирові, щоби тримав його в тюрмі» (Conybeare, op. cit., 128—129).

Як бачимо, тут грецький текст виглядає радше, як невдатне скорочення вірменського, ніж навідворіт. У вірменськім тексті оповідання живе, драматичне, факти в'яжуться одні з одними ліпше, психологія консеквентніша. Наховр не живе в пустині, а тільки, за намовою Арашіса, йде ніччю в пустиню, перебравшися за аскета; в грецькім тексті він чогось живе в пустині, і Арахес мусить ніччю бігати до нього, відшукати його, умовитися з ним і вернути до міста так вчасно, щоби рано бути на аудієнції у царя. Арахесова розмова з Наховром у пустині виглядає в грецькім тексті, мов резюме з вірменського, а оповідаючи про стрічу Авеніра з Наховром, автор грецького тексту, очевидно, знає тільки про одну розмову, коли тим часом у вірменськім тексті читаємо про одну розмову царя з псевдо-Бараламом сам-на-сам, певно, вечором, коли його приведено з пустині, а про другу, прилюдну, на другий день під час аудієнції. Нема сумніву, що уклад оповідання в вірменськім тексті кращий і природніший, ніж у грецькім, і що коли би грецький автор був мав перед очима такий взірець, був би, певно, не покинув його. Та, з другого боку, нема сумніву, що грецький текст заховав сліди старшої редакції, вірнішої буддійській традиції. Бо коли астролог Наховр, що живе в пустині, є попросту незрозумілий, а мотив грецького тексту: «щоби зовсім свобідно віддаватися своїм ворожбам» — є тільки невдатний викрут (для астрологічної ворожби треба було різних

приладів, будинків, треба жити серед людей), то на індійському грунті се оповідання робиться зовсім зрозумілим. Тут іде боротьба між брахманськими аскетами і буддистами, і Наховр — брахманський аскет — мусить, очевидно, жити в пустині[1].

---

[1] Лишаю набоці під знаком запитання «казку» «Der heilige König», записану не знати ким і не знати де від когось із буковинських чи семигородських вірмен і видану по-німецьки д-ром Вліслоцьким у його книжці «Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier. Aus eigenen und fremden Sammlungen übersetzt von Dr. Heinrich Wlislocki», Hamburg, 1891, стор. 87—90.

Д-р Вліслоцький при жодній із своїх казок не подає, де і ким вона записана, і робить неможливою всяку контролю. Зміст названої казки в головних нарисах відповідає змістові нашої повісті, та має деякі цікаві відміни. «Коли царевич перший раз спочивав у своїй золотій колисці,— сказано тут,— прилітали пчоли і клали солодкий мід на його уста». Як бачимо, невдатно пришпилена грецька легенда про Платона. Цар питає своїх радних, що се значить; вони говорять йому, що царевич буде славним чоловіком. Цар дуже сим радується, поки один чужинець не випророкував йому, що його син буде аскетом. Цар велить збудувати своєму синові чудовий дім з золота і діамантів, та не забороняє йому з нього виходити. Царевич виростає і аж тоді бачить під час своїх походів з одним своїм товаришем припадково хворого, потім умираючого, а в кінці — напівгнилого трупа. Тоді приймає до свого дому якогось побожного чоловіка, щоби навчив його про бога. Та цар велить потайно вбити сього вчителя по доносу царевичевого товариша. Проте царевич жие одиноко, а коли старий цар умер, він зрікся царства і втік у пустиню, де прожив до смерті. Його товариш зробився царем замість нього. «Котрий з тих обох приятелів був щасливіший? — моралізує при кінці автор оповідання.— Чандакан (товариш царевичів) мусив по смерті ще якийсь час пробути в чистилищі, а натомість Гімартан, яко святий чоловік, по смерті відразу пішов до неба». Вже отся моралізація, не говорячи про інші нескладиці, нагромаджені в сьому оповіданні, дальше зовсім не народний стиль, цілковитий брак зв'язку з давнішою книжною вірменською традицією, а натомість зв'язок з книжною греко-римською, а також наведені в оповіданні назви «Гімартан» і «Чандакан» (про них гл. яди) далі), велять нам бачити в сьому оповіданні невдатний фальсифікат, скомпонований якимсь патріотом, що був знайомий не тільки з греко-римською літературою, але й з новішими дослідами про буддійське походження «Варлаама й Йоасафа», та не був знайомий з вірменською легендою про сих святих ані з тим фактом, що в і р м е н с ь к а ц е р к в а н е п р и з н а є ч и с т и л и щ а! Годиться тут згадати, що сам д-р. Вліслоцький ще перед опублікуванням своєї збірки в р. 1889 використав отсю свою казку і записану ним буцімто з уст угорських циганів притчу про однорога, написавши про ті свої відкриття статтю «Armenisches und Zigeunerisches zu «Barlaam und Josaphat», видрукувану в журналі «Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte», т. II, стор. 462 і д. Циганську притчу (також в німецькім перекладі) він опублікував опісля в

Зведемо тепер докупи здобутки детального порівняння текстів, доконаного в працях Вайсловіца, Куна та Конібіра, і попробуємо на основі сього зводу виробити собі ясне поняття як про розмір і характер оригінальних вставок кождого поодинокого тексту, особливо ж грецького, так і про те спільне джерело, з якого вийшли всі ті різні редакції. Не вдаючися в зайві філологічні подробиці, ми вибираємо для сього табеляричну форму, як наглядніщу, а основою порівняння приймаємо грецький текст, як найобширніший. Правда, се порівняння не може бути таке повне і докладне, як би слід бажати, а се тому, що не всі тексти доступні нам вповні. Ітак, текст вельми важного бомбейського видання досі не є перекладений на ніяку европейську мову, і ми можемо говорити про нього тільки на основі тих витягів, які подав Кун. Так само не перекладений вповні текст Ібн-Бабавайгів; ще менша пайка перекладена з грузинського, а трохи більша з вірменського. Значить, для детальної порівнюючої студії лишається ще широке поле, особливо коли зважити, що ту саму роботу прийдеться зробити й для ефіопської переробки.

книжці «Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner, Wien, 1890», стор. 266. Щодо назв «Гімартан» і «Чандакан», то вже Кунові (op. cit., 36) вони видалися вельми підозрениими через те, що занадто живо нагадують індійські «Шіддарта» і «Чандака». Для нас вони новий і рішучий доказ на те, що ціле отсе оповідання — фальсифікат.

Порівняння змісту орієнтальних версій Варлаама і Йоа

Грецький текст	Арабські	
	Бомбейське вид<ання>	Галльський р<у>к<о>п<ис>
1. Характеристика Індії. Цар Авенір, бездітний, бажає мати сина, він переслідує християн.	1. Цар Жанаісар в індійському місті Шавілабатт, відданий ідолослужінню, переслідує аскетів і вірних. Його перша жінка бачить у сні білого слона, що стає над нею та не робить їй нічого злого; ворожби віщують із сього, що йому вродиться син.	1. Цар без назви, тільки сказано, що в Індії, проганяє правовірних і заводить ідолослужіння в цілім краї, «аби ніхто йому не докоряв». Про бездітність ані про сон цариці нема згадки.
2. Один із його вельмож робиться християнином і відходить жити в пустиню; цар велить привести його перед себе і стрічає його гнівно.	2. Один із царських магнатів пішов між аскетів; цар велить його привести до себе і робить йому гострі закиди.	2. Сходиться з бомб<ейським>.
3. Розмова царя з вельможею-аскетом, проповідь аскета про марність сього світу, про глупоту ідолослужіння і правдивість християнства. Цар проганяє його.	3. Розмова царя з аскетом докладніша, ніж у грецькім тексті.	3. Сходиться з бомб<ейським>.

тексти	Ібн-Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
Ібн-Бабавайг			
1. Назви царя нема, його столиця, як у бомб(ейському), з ним сходиться й текст. Про сон цариці і білого слона нема згадки.	1. Назви царя ані міста нема. Цар справляє бенкети для своїх вельмож. Текст сходиться близько з галль(ським).	1. Цар Іабенес у Індії бажає мати сина і даремно просить своїх богів дати йому наслідника. Про переслідування вірних нема ніякої згадки.	1. Навернення Індії ап(остолом) Томою і боротьба християнства з ідолопоклонством. Цар Абенер гонить християн.
2. Сходиться з бомб(ейським)	2. При однім бенкеті цар згадує про одного міністра, котрого не бачить, і питає, де він. Двораки оббріхують неприсутнього, буцімто він здурів, прогайнував свій маєток і пішов між аскетів. Зрештою схоже з галль(ським).	2. Vacat.	2. Vacat.
3. Сходиться з бомб(ейським).	3. Сходиться з бомб(ейським).	3. Vacat.	3. Vacat.

Грецький текст	Арабські	
	Бомбейське вид<ання>	Галльський р<у>к<о>п<ис>
4. Цареві родиться син Йоасаф. Ворожбити віщують, що він буде могучим царем, та один пояснює, що він буде християнином. Цар велить виховати свого сина здалека від світу і його горя і велить усім християнським монахам вибратися з краю.	4. Царевич зветься Юдасаф, зрештою оповідання схоже з грецьким.	4. Сходиться з бомб(ейським).
5. Один царський вельможа, таємний християнин, здибає на ловах каліку і бере його до себе; коли ж двораки наговорили на сього вельможу, каліка дає йому мудру раду, як збутися царського гніву, і цар приймає його знов до своєї ласки.	5. Оповідання схоже з грецьким.	5. Оповідання схоже з грецьким.
6. Ідучи на лови, цар зустрічає двох монахів і по розмові з ними велить їх спалити і всіх інших монахів, які би ще знайшлися в краю, віддає на смерть без суду.	6. Схоже з грецьким.	6. Схоже з грецьким, тільки тут аскети тікають із краю не з милосердя над царем, як у грець(кому), а з обридження.

Продовження

тексти			
Ібн-Бабавайг	Ібн-Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
4. Царевич називається Йодасаф, оповідання скорочене та схоже з бомб⟨ейським⟩.	4. Царевич не названий, оповідання схоже з бомб⟨ейським⟩. Найстарший астроном віщує, що царевич буде «іманом вірних», цар оплакує се в поетичнім монолозі.	4. Царевич названий Юдасафом, оповідання схоже з грецьким. (Потім наступає епізод 6 перед 5-им).	4. Царевич зветься Йовасаф, далі оповідання схоже з грецьким, тільки не згадано про вигнання монахів.
5. Схоже з грецьким.	5. Схоже з грецьким, тільки візир стрічає тут не каліку, а аскета.	5. Царський вельможа називається Балавар. Його стріча з раненим, наговір двораків і оправдання Балавара за радою каліки. Та вороги доносять цареві, що у Балавара на шиї є хрест; цар переконується, що се правда, і Балавар признається, що він християнин, і тоді цар проганяє його зі свого царства.	5. Vacat.
6. Схоже з грецьким.	6. Схоже з гальським р⟨у⟩к⟨о⟩п⟨исом⟩.	6. Схоже з грецьким, тільки що цар пускає обох аскетів живих, а велить палити всіх іншнх, які би ще знайшлися в краї.	6. Vacat.

Грецький текст	Арабські	
	Бомбейське вид<ання>	Галльський р<у>к<о>п<ис>
7. Йоасафове виховання, розмова з учителем і з батьком, стрічі з прокаженим і старцем, думки про смерть і бажання знайти вихід із земного горя.	7. Схоже з грецьким, та тут додано ще ось який епізод. Один астролог радить цареві, щоб заставив свого сина пролити кров якої-будь живої тварі, а тоді він не буде аскетом. Цар заставляє його зарізати вівцю, та Юдасаф замість вівці порізав сам собі руку, і царський намір не вдався.	7. Схоже з грецьким.
8. Пустинник Варлаам із пустині Сенаар по божому велінню іде до Індії, перебраний за купця, вироблює собі доступ до царевича, обіцяючи показати йому неоціненний і чудодійний камінь; прийнятий ласкаво, оповідає царевичеві евангельську притчу про сівача, далі притчу про царя, що кланявся аскетам, про його брата, що робив йому задля сього закиди, про смертну трубу і чотири скриньки.	8. Пустинник зоветься Балавдар і приходить із краю Сарандіба. Зрештою оповідання схоже з грецьким, тільки що наперед ідуть притчі про царя і аскетів, про смертну трубу і про чотири скриньки, а потому про сівача.	8. Схоже з бомб(ейським).
9. Варлаам викладає Йоасафові біблійну історію Старого і Ново завіту.	9. Vacat.	9. Vacat.

тексти Ібн-Бабавайг	Ібн-Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
7. Схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, тільки в розмові царевича з батьком в уста царевича уложено оповідання про Йосифа і облесливого чоловіка.	7. Юдасафів учитель названий Зандан, зрештою оповідання схоже з грецьким.	7. Схоже з грецьким, замість учителя ходить з Йоасафом неназваний невольник.
8. Схоже з бомб(ейським).	8. Схоже з бомб(ейським), та між притчею про чотири скриньки а притчею про сівача вставлено ще притчу про птаха, що проковтнув у повітрі рибу, яку вже рибак зловив був на вудку, та, зранивши собі горло, потім не хотів уже ловити жодної риби, думаючи, що в кождій є гачок, і здох з голоду.	8. Пустинник зоветься Балавар; пустиня, з якої він вийшов, мабуть, не названа; порядок притч такий самий, як у бомб(ейському).	8. Пустинник зоветься Баралам; його розмова зо слугою царевича і прихід до Йоасафа. Він оповідає притчу про сівача, дальше про царя, що кланявся аскетам, про смертну трубу і дві скриньки.
9. Vacat.	9. Vacat.	9. Vacat.	9. Згадано коротко, що Баралам зачав оповідати йому про все від початку світу аж до Христа.

Грецький текст	Арабські	
	Бомбейське вид<ання>	Галльський р<у>к<о>п<ис>
10. Важність тайни хрещеиня, описуе радощі душ у небі і страшний суд і потверджуе се все цитатами з письма св⟨ятого⟩, приводячи евангельські притчі про царя, що велів кликати на весілля всіх стрічних, і про 5 розумних та 5 нерозумних дівчат.	10. Vacat.	10. Vacat.
11. Заохочуючи Йоасафа до хрещення, Варлаам виказуе глупоту ідолопоклонників притчею про соловія.	11. В сьому місці vacat., вставлено, далі як епіз⟨од⟩ 24.	11. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ ⟨24⟩.
12. Варлаамове навчання про добрі діла і покуту за гріхи.	12. Vacat.	12. Vacat.
13. Варлаамове навчання про погорду сього світу і про життя монахів.	13. Vacat.	13. Vacat.
14. Притчі про однорога, трьох другів і про однорічних царів.	14. Те саме.	14. Те саме.
15. Варлаамова проповідь про марність сього світу, притча про голуба.	15. Балавгарів виклад про сім прикростей людського життя, притчі про голуба нема.	15. Схоже з бомб⟨ейським⟩, та всередину промови вставлено питання царевича і оповідання Балавгара про аскетів і притчу про псів і стерво.

тексти			
Ібн-Бабавайг	Ібн-Хіедай	Грузинський текст	Вірменський текст
10. Vacat.	10. Vacat.	10. Vacat.	10. Навчання подібне до грецького, та значно скорочене. Євангельських притч ані цитатів з письма св⟨ятого⟩ нема.
11. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 24.	11. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 24.	11. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 24.	11. Схоже з грецьким, тільки замість соловія названо воробця. Далі вставлено виклад про бога і св⟨яту⟩ трійцю.
12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat.	12. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 28.
13. Vacat.	13. Vacat.	13. Vacat.	13. Виклад подібний до грецького, та дуже вкорочений.
14. Те саме.	14. Притчі про сівача, про трьох другів, про царя, що з'їв свою дитину, і про однорічних царів.	14. Притчі про чоловіка і слона, про трьох другів і про однорічних царів.	14. Притчі про одиорога і трьох другів. Притчі про однорічних царів нема, натомість іде далі притча про багацького сина і жебракову дочку: пор⟨івияй⟩ епіз⟨од⟩ 21.
15. Схоже з бомб⟨ейським⟩.	15. Схоже з бомб⟨ейським⟩. Притча про псів і стерво вставлена аж у епіз⟨оді⟩ 28.	15. Vacat.	15. Vacat.

Грецький текст	Арабські	
	Вомбейське вид<ання>	Галльський р<у>к<о><п><ис>
16. Vacat.	16. Юдасаф запитує Балавгара, чому люди так не люблять аскетів, сей відповідає йому притчею про псів і стерво.	16. Се вставлено в попередній епізод.
17. Vacat.	17. Юдасаф запитує, чим різняться аскети від інших людей. Балавгар пояснює се притчею про царя, що з'їв свого сина.	17. Vacat. у сьому місці, а поставлено аж по епізоді 24.
18. Варлаамове оповідання про давніших пророків і пустинників і притча про сонце.	18. Подібне оповідання Балавгара, де, крім притчі про сонце, вставлено притчі про пророків і птаха.	18. Оповідання про пророків нема, а притча про сонце нав'язана до викладу про мудрість.
19. Варлаамів виклад про вільний суд і вибір.	19. Vacat.	19. Vacat.
20. Йоасаф бажає, аби й його батько пізнав сю науку. Варлаам оповідає йому притчу про царя, вірного вельможу і двоє бідарів у землянці.	20. Схоже з гр⟨ецьким⟩, та вставлено ще притчу про пливака і його товаришів.	20. Схоже з бомб⟨ейським⟩, та без притчі про пливака.
21. Йоасаф хоче покинути світові розкоші. Варлаам заохочує його до того притчею про багацького сина, що оженився з дочкою жебрака.	21. Схоже з гр⟨ецьким⟩.	21. Vacat.
22. Варлаамів виклад про бога.	22. Vacat., та вставлено далі епіз⟨од⟩ 25.	22. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 25.

тексти			
Ібн-Бабавайг	Ібн-Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
16. Схоже з бомб⟨ейським⟩. Тут вставлена надто притча про доброго лікаря.	16. Сей епізод поставлений у іншім місці, гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 28.	16. Vacat.	16. Vacat.
17. Схоже з бомб⟨ейським⟩.	17. Вставлено вище в епізод 14.	17. Vacat.	17. Vacat.
18. Схоже з бомб⟨ейським⟩, додано ще притчу про виноградарів.	18. Схоже з галль⟨ськнм⟩. Притча про пророків і птаха є в іншім місці, епіз⟨од⟩ 23.	18. Vacat.	18. Vacat.
19. Vacat.	19. Vacat.	19. Vacat.	19. Vacat.
20. Схоже з галль⟨ським⟩.	20. Схоже з галль⟨ським⟩, та вплетено ще оповідання про царя Давида і гробницю 1000-літнього царя, про царя та пастуха і про пса, що бігав на два весілля.	20. Схоже з грецьк⟨им⟩.	20. Vacat.
21. Схоже з бомб⟨ейським⟩.	21. Схоже з бомб⟨ейським⟩, та в цю притчу вплетена ще друга про тупоумного царевича, що його любов зробила розумним.	21. Схоже з гр⟨ецьким⟩.	21. Vacat., пор⟨івняй⟩ епіз⟨од⟩ 14.
22. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 25.	22. Vacat., вставлено далі між епіз⟨одами⟩ 25 і 26.	22. Схоже з гр⟨ецьким⟩, та вкорочене.	22. Vacat., пор⟨івняй⟩ епіз⟨од⟩ 11.

Грецький текст	Арабські	
	Бомбейське вид<ання>	Галльський р<у>к<о>п<ис>
23. Йоасафове питання про вік Варлаамів; Варлаамів виклад про правдиве життя і правдиву смерть та про життя в пустині.	23. Схоже з гр⟨ецьким⟩, тільки що тут Балавгар кладе собі не 45 літ, як у гр⟨ецькому⟩, а 12; у гр⟨ецькім⟩ він має всього 70 літ, тут 60.	23. Vacat.
24. Vacat., вставлено вище як епіз⟨од⟩ 11.	24. Юдасаф завважує, що й ідолопоклонники живуть чесно, на се Балавгар відповідає притчею про воробця.	24. Схоже з бомб⟨ейським⟩, та вставлено притчу про царя, що з'їв свого сина.
25. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 22.	25. Балавгарів виклад про бога.	25. Сильно вкорочене супроти бомб⟨ейського⟩.
26. Vacat.	26. Vacat.	26. Vacat.
27. Йоасаф хоче зараз з Варлаамом іти в пустиню, та сей відмовляє його від того притчею про лань.	27. Vacat., вставлено далі, гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 33.	27. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 33, та притчі про лань тут нема.
28. Vacat.	28. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 16.	28. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 15.

тексти			
Ібн-Бабавайг	Ібн-Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
23. Схоже з бомб⟨ейським⟩.	23. Між епіз⟨одами⟩ 22 і 23 вставлено притчу про пророків і птаха Корег (епіз⟨од⟩ 18). Вік дерев'яша поданий згідно з бомб⟨ейським⟩, в дальшу розмову вплетено оповідання про Александра Македонського.	23. Балавар подає свій вік на 18 літ, усього від роду має 60 літ.	23. Баралам дає собі 45 літ, тих, що пробув у пустині; всього має 70 літ. Оповідання про спосіб життя в пустині, пор⟨івняй⟩ епіз⟨оди⟩ 34 і 36.
24. Схоже з бомб⟨ейським⟩.	24. Схоже з бомб⟨ейським⟩.	24. Схоже з бомб⟨ейським⟩, та з деякими відмінами супроти бомб⟨ейського⟩ і супроти грець⟨кого⟩.	24. Vacat.
25. Схоже з бомб⟨ейським⟩.	25. Схоже з галль⟨ським⟩.	25. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 22.	25. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 11.
26. Довга розмова Балавгара з Юдасафом про різні питання і притча про царя, що півжиття прожив не чесно, а півчесно, та інші притчі (всіх 7).	26. Vacat.	26. Vacat.	26. Vacat.
27. Vacat.	27. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 33.	27. Схоже з грець⟨ким⟩.	27. Схоже з грецьким.
28. Vacat.	28. Чому невірні не люблять вірних? Притча про псів і стерво.	28. Vacat.	28. Короткий виклад про покуту за гріхи, пор⟨івняй⟩ епіз⟨од⟩ 12.

Грецький текст	Арабські	
	Бомбейське вид<ання>	Галльський р<у>к<о>п<ис>
29. Vacat.	29. Vacat.	29. Vacat.
30. Vacat., пор⟨івняй⟩ епіз⟨од⟩ 15.	30. Vacat.	30. Vacat.
31. Vacat.	31. Vacat.	31. Vacat.
32. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 38.	32. Учитель розпитує Юдасафа, про що він так довго розмовляє з купцем, підслухує за заслоною їх розмову, та Юдасаф просить його не мовити нічого батькові.	32. Vacat.
33. Vacat., гл⟨яди⟩ вище епіз⟨од⟩ 27.	33. Балавгар заявляє, що хоче розстатися з царевичем; сей хоче йти з ним, та Балавгар відраджує йому притчею про ланю.	33. Схоже з бомб⟨ейським⟩, та притчі про ланю нема.

тексти Ібн-Бабавайг	Ібн-Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
29. Vacat.	29. Дервішів виклад про пожиточність правдивої віри, притчі про тирана і слугу, що розілляв розсіл, про Соломона і дар розуміти мову звірів, про вола і осла.	29. Vacat.	29. Vacat.
30. Vacat.	30. Дервішів виклад про марність сього життя і життя за гробом.	30. Vacat.	30. Vacat.
31. Vacat.	31. Дервішеві упімнення і притча про купця і двох обманців, що отруїли один одного. Оповідання про сатану і дві мечі.	31. Vacat.	31. Vacat.
32. Vacat.	32. Vacat. (?)	32. Vacat. (?)	32. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 36.
33. Vacat.	33. Схоже з галль⟨ським⟩ без притчі, додано виклад про обов'язки дітей до батьків.	33. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 27.	33. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 27.

Грецький текст	Арабські	
	Бомбейське вид<ання>	Галльський р<у>к<о>п<ис>
34. Vacat., гл⟨яди⟩ далі епіз⟨од⟩ 36.	34. Юдасаф розпитує про життя аскетів і хоче дати їм дарунки, та Балавгар не приймає.	34. Схоже з бомб⟨ейським⟩.
35. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 39.	35. Юдасаф питає Балавгара про його теперішню і властиву одіж; Б⟨алавгар⟩ показується йому в своїй власній одежі.	35. Схоже з бомб⟨ейським⟩.
36. Йоасаф хоче дати Варлаамові дарунки для нього і його товаришів, та сей заявляє, що вони багатші від нього.	36. Vacat., гл⟨яди⟩ вище епіз⟨од⟩ 34.	36. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 34.
37. Варлаам учить Йоасафа головних догм віри, хрестить його і навчає про важність молитви.	37. Vacat.	37. Vacat.

тексти			
Ібн-Бабавайр	Ібн-Хісдай	Грузинський текст	Вірменський текст
34. Vacat.	34. Царевич хоче дати дервішеві дім, щоби жив коло нього, та сей не приймає, мотивуючи се притчами про мавпу і голяра і про бідного ткача, що, наслідуючи клоуна, скочив з вежі. Перед тим вставлено ще деякі навчання дервішеві, а в них притчі про подорожнього, ведмедя і кабана, про царя і його гостя, про царя, царицю і слугу.	34. Vacat. (?)	34. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 36.
35. Vacat.	35. Vacat.	35. Vacat. (?)	35. Vacat.
36. Vacat.	36. Vacat., гл⟨яди⟩ епіз⟨од⟩ 34.	36. Vacat. (?)	36. Йовасаф просить Баралама підготовити його для хрещення і за се обіцяє дарунки йому і аскетам, та Баралам не приймає.
37. Vacat.	37. Vacat.	37. Балавар хрестить Юдасафа.	37. Згадано коротко про нікейське «Вірую» і хрещення Йовасафа.

Грецький текст	Арабські	
	Бомбейське вид<ання>	Галльський р<у>к<о>п<ис>
38. Зардан запитує Йоасафа, чого сей купець так часто приходить до нього і підслухує за заслоною розмову Варлаама з царевичем. Сей просить Зардана, аби не казав нічого батькові.	38. Vacat., гл<яди> епіз<од> 32.	38. Vacat.
39. Йоасаф просить Варлаама, аби дарував йому свою пустельницьку одежу. Сей пристає на се, прощається з Йоасафом і відходить.	39. Схоже з грець<ким>.	39. Схоже з грець<ким>. Балавгар навчав царевича 4 місяці.

На сьому кінчиться перша третина повісті, та, де ми маємо можність провести таке систематичне порівняння текстів усіх орієнтальних версій і дійти таким робом до приблизної реконструкції їх спільного оригіналу. Як уже було згадано, на сцені прощання аскета з царевичем уривається галльський рукопис, тут кінчиться й Ібн-Хісдаєва поема, а версія Ібн-Бабавайгова вже значно вчасніше, бо від 26 епізоду, перестала черпати з взірця спільного всім іншим версіям, а перейшла до джерела зовсім відмінного, правдоподібно, до книги «Kitâb Yûdasâf mufrad», і лишилася вірною сьому другому джерелу до самого кінця. Зате середня частина оповідання, історія боротьби між вірним царевичем і його батьком, історія спокус Юдасафових аж до його відходу на пустиню пропущена в Ібн-Бабавайговім витягу зовсім, так що для порівняння з грецьким текстом лишається тут тільки бомбейський та оба споріднені, грузинський і вірменський. В якій мірі сі тексти згідні між собою, а в чому відмінні, се бачимо з їх детального порівняння.

Продовження

тексти Ібн-Бабавайг	Ібн-Хіодай	Грузинський текст	Вірменський текст
38. Vacat.	38. Vacat.	38. Vacat. (?)	38. Слуга Йовасафів Зард розпитує царевича про купця і підслухує його промову.
39. Прощання, та про обміну нема згадки.	39. Дервіш відходить після довшого прозового викладу про душу.	39. Схоже з грець(ким)?	39. Баралам ще раз упоминає Йовасафа до постійності в вірі, дає йому свою анахоретську одежу і відходить.

Кун схиляється до припущення (op. cit., 25), що отся середня часть нашої повісті була і в урванім галльськім тексті, і у первовзорі, з якого черпав Ібн-Бабавайг, в своїй основі близькою до того, що є в бомбейськім тексті. Остатні слова галльського тексту говорять про сон Юдасафового вчителя, а Ібн-Бабавайг міг для якоїсь своєї цілі викинути цю середину оповідання. Зате закінчення обох арабських текстів, себто бомбейського і Ібн-Бабавайгієвого, зовсім відмінне від того, яке маємо в християнських редакціях, тобто в грецькій, грузинській і вірменській. А що власне закінчення арабських версій близько підходить під буддійську традицію, а християнське геть відбігає від неї, для того Кун завважує справедливо, що те християнське закінчення є свобідним витвором автора тої версії, з якої пішли тексти грецький — з одного боку, а грузинський і вірменський — з другого боку. Бо коли ці три тексти згідно оповідають, що по наверненню Февди цар поставив свого сина царем над половиною царства, потім навернувся сам і вмер, а царевич, поставивши замість

Грецький текст	Бомбейське вид<ання>	Грузинський текст	Вірменський текст
40. Зардан стурбований, удає хорого, покидає двір царевича; цар шле йому лікаря і заповідає свій прихід; Зардан признається цареві до того, що сталося.	40. Вчитель Юдасафів бачить дивний сон і оповідає його цареві. Ракіс, міністр і ворожбит, вияснює цей сон, що з царевичем власне сталося або має статися те, що було віщовано; покликаний ще раз учитель признається до всього.	40. Оповід⟨ання⟩ згідне з грецьк⟨им⟩.	40. Зард з турботи розхоруався і признався цареві, що його син уже навернений на християнство.
41. Міністр Арахес радить бігти в погоню за Варлаамом, а коли його не догонять, покликати поганського пустинника Нахора, подібного до Варлаама, урядити диспуту і побороти християнство, а тоді Йоасаф покине цю віру.	41. Ракіс обіцяє, що коли не зловлять Балавгара, він сам переміниться в постать Балавгарову і дасть перемогти себе в диспуті, аби привстидати християн.	41. Оповід⟨ання⟩ згідне з грець⟨ким⟩. Міністер зоветься раз Аракі, а потім Ракіс або Ракі.	41. Астролог Арашіс береться бігти в погоню за Бараламом, щоби його тортурами змусити до відкликання його науки.
42. В погоні за Варлаамом вояки ловлять громаду аскетів, з котрих найстарший несе в мішку кості святих; по розмові з ним про шанування реліквій цар велить їх замучити.	42. Оповідання згідне з грець⟨ким⟩. Найстарший аскет має кості, нав'язані на шнурі.	42. Згідне з грець⟨ким⟩.	42. Цар велить позамикати всі границі. Арашес не може знайти Б⟨арала-ма⟩, ловить 18 монахів і вбиває їх мечем.

Продовження

Грецький текст	Бомбейське вид<ання>	Грузинський текст	Вірменський текст
43. Арахес приводить Нахора і видає його за Варлаама, та бог виявляє Йоасафові в сні всю правду.	43. Ракіс чарами перемінюється в Балавгара, та один із царських радників виявляє Юдасафові всю правду.	43. Згідне з грецьк⟨им⟩, пустинник зветься Накорі.	43. Арашіс велить магові Наховрові перебратися за пустинника, шле його на пустиню, і там його знаходять вояки. Наховр видає себе за Баралама. Далі згідно з грець⟨ким⟩.
44. Перед диспутом цар два рази має розмову з сином; раз грозить йому, а потім за радою Арахеса промовляє лагідно — і все надарма.	44. Розмова царя з сином. Царевич іде до аскетів, запертих у тюрмі, найстаршій аскет оповідає йому про свого батька. Царевич закопує дарунки, які хотів дати аскетам; друга розмова царя з сином, в котрій оба хвалять науку Будди.	44. Згідне з грець⟨ким⟩, тільки значно вкорочене.	44. Подвійна розмова царя з сином.
45. Диспута. Йоасаф грозить Нахорові, сей виголошує Арістідову «Апологію» і перемагає індійських мудреців. Йоасаф навертає його на християнство, і він іде в пустиню.	45. Згідне в гр⟨ецьким⟩, та «Апології» нема. Юдасаф навертає Ракіса, сей оповідає йому про астрологів Фатіра і Татіра, що віщували при вродженні Юдасафовім, а сам іде навчати людей.	45. Згідне з грець⟨ким⟩, та також без «Апології».	45. Згідне з грець⟨ким⟩, «Апологія» подана в скороченні та з уступами, яких нема в грецькім тексті. Тут уривається Конібірів переклад.

Продовження

Грецький текст	Бомбейське вид<ання>	Грузинський текст	Вірменський текст
46. Чарівник Февда радить цареві спокусити царевича дівчатами та оповідає йому притчу про несвідущого царевича і дівчат-демонів.	46. Чарівник Аль-Тагдам приходить до царя, сей оповідає йому притчу про мужа і захланну жінку і просить поради, — далі згідно з гр<ецьким>.	46. Чарівник зветься Тедам, Тедма або Тедаміс, оповідання згідне з бомб<ейським>.	
47. Цар окружає свого сина дівчатами, а Февда насилає ще демонів, щоби спокушували царевича, та сей перемагає все молитвою, а в сні бачить небо і пекло, і будиться покріплений.	47. Цар посилає синові 4 000 дівчат, в тім числі одну царівну. Юдасаф закохується в неї і, спокушений сатаною, злучується з нею. В сні являються йому Балавгар і аскет з кістьми і ведуть його до раю, а всі дівчата видаються йому гидкі, як пси і свині.	47. Згідне з грець<ким>.	
48. Февда йде сам до царевича, та сей говорить йому довгу проповідь, після неї і сей навертається на християнство.	48. Юдасаф навертає чарівника на віру Будди, оповідаючи йому притчу про паву і крука. Чарівник по тій притчі пізнає, що віра Будди правдива, бо Будда перед 300 роками віщував, що за 300 літ появиться правдива пава.	48. Навернення Тедми, проповідь пропущена.	

Продовження

Грецький текст	Бомбейське вид<ання>	Грузинський текст	Вірменський текст
49. Vacat.	49. Юдасаф навертає свого батька на праву віру, і сей віддалює від сина всіх дівчат, крім тої одної, що від нього зайшла в тяж. Сей епізод стоїть перед епіз(одом) 48.	49. Vacat.	

себе царем Барахію (в грузинськім Баракія, в вірм(енськім) Бавакія), пішов на пустиню, віднайшов Варлаама, жив при ньому до його смерті, по довгих літах і сам умер і був принесений Барахією назад до рідного краю і там похований, то в арабських текстах кінець повісті зовсім інший. У Ібн-Бабавайгія Юдасафові являється ангел і заповідає, що за кілька день виведе його з батьківської палати. Юдасаф не говорить про се нікому, крім одного візира, і за кілька день в супроводі ангела серед ночі покидає палату. Втім, підходить до нього гарний парубок, завідатель кількох провінцій, і просить його, щоби їх не покидав, та Юдасаф заспокоює його і умовляє лишитися при своїм уряді, потім сідає на коня і в супроводі візира їде, «доки йому було призначено». Там зсідає з коня і йде далі пішки. Візир плаче і ще раз просить його не наражувати себе на невигоди аскетичного життя, та Юдасаф віддає йому коня, пояс і дорогий камінь, який у нього був на чолі, і велить йому вертати до царя та сповістити його, що його син зрікся всієї марності сього минущого світу. Візир вернув до міста, а Юдасаф пішов у пустиню. Там побачив велике дерево над потоком; вода в тім потоці була незвичайно чиста, а дерево таке гарне, якого він досі не бачив; на його гілляках росли плоди, а коли їх покуштував, вони показалися йому солодшими над усі плоди на світі. На тім дереві була безліч птахів, і він порівняв се дерево з новою наукою, воду — з мудрістю пізнання, а птахів — з людьми, що з усього світу будуть

збиратися до нього, щоби пізнати шлях спасенія. Тоді прийшли чотири ангели і завели його до неба, а бог наділив його мудрістю, і він побачив усю будущину. Ангели завели його назад на землю, а один із них по божому наказу лишився з ним, щоби бути його невідступним товаришем. Юдасаф пробув якийсь час в тій околиці і навертав людей до правдивої віри. Потім подався до свойого рідного міста. Його батько вийшов йому назустріч з усіма вельможами, і всі вітали його. Юдасаф проголосив їм довгу проповідь, а потім пішов у інші сторони, поки не дійшов до Кашміра, всюди навертаючи людей на шлях правдивої віри. Перед смертю він кличе до себе свойого улюбленого учня Ананда і заповідає йому хоронити божі заповіді та подбати за його похорон. Потім він обернувся головою на захід, а ногами на схід і перейшов до вічного життя. В бомбейськім тексті оповідання зовсім схоже з отсим, та є тут іще деякі подробиці, пропущені Ібн-Бабавайгієм. Ітак, ще перед відходом Юдасафа в пустиню царівна-бранка родить йому сина, про котрого мудреці віщують, що буде мати потомків. Тут же приведено розмову Юдасафа з його батьком (з притчею), що кінчиться навернення старого царя. Швидко по тім цар умирає, і його хоронять по обряду аскетів. Увесь город навертається на віру правдивого бога, а 3000 людей робляться монахами і монахинями. Юдасаф настановляє свойого вуйка царем, а по нім потім наступає його (Юдасафів) син.

Що ж можемо на підставі сього порівняння сказати про спільний оригінал усіх отсих редакцій і про їх взаємні відносини? Поперед усього, беручи на увагу кінцеву часть повісті, можемо сказати, що про спільне джерело всіх версій не може бути навіть мови; щонайбільше можна говорити про спільне джерело всіх арабських версій з одного, а грецької, грузинської і вірменської версії — з другого боку. Арабські версії мають закінчення, зовсім близьке до буддійської традиції, коли тим часом християнські версії відбігли від сеї традиції дуже далеко. Значить, мусимо прийняти подвійний оригінал, подвійне джерело; одно спільне для першої і потроху для другої часті всіх орієнтальних версій, а друге спільне тільки для остатньої (і потрохи для середньої) часті самих тільки арабських версій. Сей дуалізм потверджує нам уже для X віку арабська книга «Фігріст», посвідчуючи існування двояких оброблень історії Будди — таких, де геро-

ями були царевич і дервіш, себто де царевич доходив до пізнання правої віри не сам із себе, а через дервіша, тобто де основою правої віри являвся не власний розум, не власне чуття одиниці, хоч би й виїмкової і вибраної богом, а боже одкровеніе, задокументоване в святих писаннях, які треба було знати і майже витвердити напам'ять,— і таких, де царевич сам із себе, через просвітлення власного ума і серця доходить до пізнання правди і потім виявляє сю правду людям (Kitâb Yûdâsaf m u f r a d). Дуже вірно підчеркнув Кун сю обставину, що перше з тих джерел не могло бути буддійське, але, противно, по його думці, в ньому діє дух християнський, значить, те спільне джерело першої і другої часті оповідання для всіх орієнтальних версій мусило бути християнське. Магометанським воно не могло бути вже для того, що було зложене, без сумніву, перед Магометом; зрештою, ні одна з захованих досі арабських версій не виявляє ані крихти знайомості з Кораном.

Проведене у нас детальне порівняння всіх орієнтальних текстів показує, що на 39 епізодів першої часті тільки 7 є властивих самому лише грецькому текстові. Всі ті уступи догматично-морального характеру, та і в них вплетено декуди частини тексту, що, без сумніву, належав до оригіналу, спільного всім версіям, напр., в епізоді 11 притчу про соловія. Далі 13 епізодів є спільних усім редакціям, розуміється, що в деяких вони подані in extenso[1] або й розширені, а в інших сей або той епізод скорочений або хіба легко зазначений. Коли ж узяти на увагу, що Ібн-Бабавайгі, починаючи з 26 епізоду, користає з іншого джерела, а грузинська версія вповні не видана, то до вище поданого числа епізодів, спільних усім редакціям, прийдеться долучити ще 5. Загалом у грузинській редакції на 39 вичислених у нас епізодів бракує 24, а властиво з того, що подав про неї Марр, ми не можемо знати, чи деякі з тих епізодів (особливо при кінці) є, чи їх нема. З 15-ти епізодів, які є в тій редакції, 9 сходиться ближче з грецькою редакцією, ніж з арабськими, 2 ближче з арабськими, ніж з грецькою, а 4 виявляють значні відміни як супроти грецької, так і супроти арабських редакцій.

Що всі три арабські версії схожі між собою більше, ніж з грецькою, з одного, а грузинською та вірменською —

[1] Повністю, цілком *(лат.)*.— *Ред.*

з другого боку, се видно з того, що на 25 епізодів, черпаних зі спільного жерла, у них є 16 схожих між собою, а 7 таких, котрих вони, знов згідно між собою, не мають, хоч має їх грецький текст. Коли ж при порівнянні дальших епізодів лишити набоці текст Ібн-Бабавайгія, що, починаючи з 26 епізоду, черпає з іншого джерела, то побачимо знов 3 епі оди, схожі з собою в обох інших редакціях, а також схожий порядок епізодів в противності до грецького тексту. Що ж до Ібн-Хісдаєвої переробки, то вона має 20 епізодів, схожих з арабськими, хоча розложених подекуди в іншім порядку; далі їй не стає 8 епізодів, які є в грецькім тексті і яких також нема в арабських текстах; та треба додати, що сам характер переробки (оригінальний поетичний стиль) вимагав значніших відскоків від спільного взірця, а надто Ібн-Хісдай вставив у своє оповідання 10 нових епізодів або притч, вплетених у текст, взятий із спільного джерела.

Щодо середньої часті оповідання, то всі 6 епізодів, щодо котрих ми можемо зробити детальне порівняння текстів грецького, бомбейського, грузинського і вірменського, згідні з собою в головній основі і в многих подробицях. В дальших трьох епізодах бомбейський текст відскакує значно від християнських версій через те, що його автор черпав тут з іншого, явно буддійського джерела. Значить, на епізоді 46 нашої таблиці кінчиться згідність орієнтальних редакцій; кінець середньої часті і закінчення повісті виявляють повне роздвоєння між оригіналом християнських і оригіналом арабських редакцій.

Як бачимо з сього зіставлення, відтворення здогадного спільного оригіналу першої і другої часті орієнтальних версій зовсім нелегке, та в загальних нарисах не є вже тепер неможливе. Певна річ, ті епізоди, що спільні всім редакціям, ми мусимо в першім ряді признати як випливи того спільного джерела, а їх, як ми бачили, є разом 24 на 45. В другім ряді нам прийдеться віднести до спільного джерела й такі епізоди та поменші оповідання, що спільні всім арабським версіям, а не звісні християнським (таких є всього 2) або навіть такі, що маються в одній лише якійсь версії, та заховали в собі сліди близького свояцтва з первісною буддійською традицією (в першій часті є такий уступ в бомбейськім тексті, а власне оповідання про сон цариці про білого слона в епіз‹оді› 1. Зводячи в одну цілість оті епізоди і, відкидаючи все, що може вважатися

пізнішою вставкою чи то християнських, чи жидівських переробників, ми можемо витворити собі досить виразний погляд на той здогадний твір, з якого черпали всі оті редакції. Порівнюючи його з іншими творами, що первісно пішли з Індії і в V—VIII віках нашої ери були перекладені на пехлевійську мову, а відси через посередництво арабських, сірійських, гебрейських, а далі грецьких та латинських переробок перемандрували до середньовікової Європи, такими, як «Панчатантра» («Каліла ва Дімна», «Бідпаєві байки») і «Книга сімох мудреців», ми переконаємося, що коли отсі книги мали переважно літературний, моральний характер, наша повість уже в тім спільнім джерелі мала в собі багато науки, пропаганди, як ось проповідь «божого чоловіка» (епіз(од) 1) і проповідь Варлаама-Балавгара (епіз(од) 8, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 25, 33, 34), поминаючи вже те, що вставлені в неї притчі, всі без виїмку, мають пропагандову тенденцію, і у всіх текстах до них додано ще відповідні толкування. Який же характер, яку тенденцію має те навчання?

Перечитуючи отсі пропагандові уступи навіть в тім християнськім закрашенні, яке вони мають у грецькім тексті, ми бачимо, що всі вони мають одну тенденцію: збудити обридження до світу і його марних розкошів та дрібних змагань, а захвалити аскетичне життя. Тут іще не було би нічого особливого, бо звісно, що аскетизм захвалює і християнство, і буддизм, і брахманізм; щонайбільше можна би сказати, що автором пехлевійського джерела, всіх орієнтальних версій не був прихильник перського маздеїзму, бо ся релігія була, як справедливо завважив Кун («Barlaam und Joasaph», 38), в своїй основі противна відреченню від світу і добровільній безженності. Та не треба забувати, що індійський аскетизм принципіально різниться від християнського. Бо коли християнин ішов у пустиню, щоби здалека від зверхніх світових покус тим успішніше боротися з покусами власного тіла і ворожих демонів і не переставав боротися з ними до остатньої хвилі життя, вважав тутешнє життя тільки порою покути, труда, плачу, а кожду хвилю заспокоєння і внутрішнього вдоволення вважав коли не гріхом, то нагодою до гріха,— то індійський аскет, противно, шукав у аскетизмі, в умертвлюванні тіла тільки переваги духу над тілом, скріплення і просвітлення духу через ослаблення грубої матерії, що буцімто його придавлює, а найвищою метою своїх подвигів

уважав внутрішній спокій, що постає з викорінення всяких пристрастей, усяких бажань і змагань, усяких симпатій і антипатій. Аскет повинен уже тут, на землі, дійти до стану якнайближчого до загробової нірвани — отсе був найвищий ідеал індійських, головно брахманських, аскетів. Буддизм був подекуди реакцією проти сього аскетизму, та й він проповідував відречення від розкошей і дібр сього світу, добровільне вбожество, але головне в тій цілі, щоб чоловік міг зовсім свобідно, вповні і безжурно посвятитися пізнаванню і сповнюванню святого закону.

Який же з тих трьох родів аскетизму проповідується в нашій повісті? Кун не пробував сформулювати сього питання в той спосіб і, відкинувши тільки одну можливість — авторство маздеїста (з тої самої причини міг відкинути також авторство мозаїста, пор(івняй): W e i s s l o w i t z, Prinz und Derwisch, 58) — і не бачачи в цілому творі ніякого сліду маніхейства, що готов був бачити Кассель, рішає питання так, що автором первісної редакції міг бути тільки християнин-несторіанець (op. cit., 39). Справедливо закинув Джекобс Кунові занадто велику поспішність в сьому виводі (J. J a c o b s, Barlaam und Josaphat, XXXIX), та, на жаль, і він сам не вглянув глибше в се питання, задовольняючися тою не зовсім вірною увагою, що пехлевійський твір мав дуже мало теологічної тенденції і був «майже цілком позбавлений усякого догматичного колориту». На се можна завважати (і се підніс Кун), що вже сама концепція пехлевійського «Варлаама і Йоасафа» в противенстві до будділського «самого Йоасафа» вказує на ту догматичну основу, що чоловік сам не може дійти до пізнання бога і правдивої релігії, доки не пізнає божого одкровенія, зложеного в святих книгах; отим-то в повісті Йоасаф даремно мучиться своїми думками про марність сього світу, поки не прийшов Варлаам «з коробкою, в котрій були святі книги» (так виразно написано у Ібн-Бабавайгія, гл(яди): С. О л ь д е н б у р г, Персидский извод, 7) і не вияснив йому правдивої дороги до спасенія. Та сього не досить. Розуміння аскетизму в повісті має також певну догматичну основу, і то, по моїй думці, н е х р и с т и я н с ь к у. Правда, в грецькім тексті не тільки промова Варлаама, але також промова вельможі-аскета (епіз(од) 3) густо пересипана цитатами з письма св(ятого), та проте й тут лишилися ще деякі уступи, що свідчать про інший дух першого оригіналу. Ітак,

у епіз⟨оді⟩ 2 (Буассонад, гл⟨ава⟩ 1) сказано про царського вельможу, що він, «зрікшися всіх дочасних почестей і розкошей, зробився монахом і втік у пустиню і тут, очищаючи і омиваючи свій розум постом, неспанням і роздумуванням над святим писанням і увільнюючи свою душу від усяких пристрасних і земних зворушень, просвітлював її світлом безпристрасності» (гл⟨яди⟩: Douhet, Dictionnaire des Légendes, 96). Похваляючи життя пустинників, вельможа-аскет підносить, що «між ними нема ніяких спорів, ані заздрості, ані смутку, ані турботи» (Douhet, ibid., 99). Оті речення, що припадково проскочили через руки християнського переробника, виглядають, мов живцем вийняті з якогось індійського аскетичного трактату. Ще виразніше бачимо сей індійський характер аскетичної проповіді в арабських текстах. «А коли розлука з приятелями, з дітьми, з маєтком така неминуча, і коли багато дечого змушує нас до тої розлуки, і вона спадає на нас як велике лихо,— читаємо в галльському рукописі (Weisslowitz, op. cit., 54),— то чи ж не личить розумному добровільно відсунутися від усіх тих речей, ще заким спадуть на нього всі ті пригоди, які спадають так часто? І коли його постигне нещастя, він не буде сумувати, а коли б його й не мало постигнути, то він не буде шукати, ані добиватися тих речей». Філософія, як бачимо, більше стоїцька, ніж християнська, і ще більше властива «нагомудрецям», ніж стоїкам. Варто звернути увагу також на те розуміння смерті, яке виступає в нашій повісті. Як звісно, для християнських аскетів смерть не була нічим страшним; вона була увільненням від земного терпіння, була побідою над злом, тріумфальною брамою, крізь яку праведник проходив до раю. В нашій повісті ми (з виїмком деяких щиро християнських уступів) не бачимо такого розуміння смерті. Противно, і в притчах (напр. в притчі про однорога), і в проповідях смерть являється як найтяжчий ворог, найбільше зло людського роду — розуміння, властиве буддизмові, а ще більше брахманізмові. Брахманізмові властиве також розуміння аскетизму, яке характеризують вищенаведені цитати і те аскетичне життя, яке малює Варлаам у гл⟨аві⟩ XII (у нас епіз⟨од⟩ 13), де, між іншим, сказано, що аскети,«не бачачи ніякої матерії і нагоди до проступків, цілковито

вириваються із своєї душі всяке бажання і затирають спомини, ... повзявши дуже добрий намір, ведуть життя спокійне і самітне» (Douhet, op. cit., 157). Отим-то я не можу згодитися з думкою Джекобса, що автор первісного «Варлаама і Йоасафа», чи він був написаний по-індійськи, чи по-пехлевійськи, був буддист. Певна річ, ніяка переробка не була в силі затерти глибоких слідів буддійського походження повісті; вони лишилися і в основнім оповіданні, і в притчах, і потроху в проповідях. Та проте нема сумніву, що спільне літературне джерело звісних нам тепер орієнтальних версій нашої повісті, бодай щодо її першої часті, не могло бути написане буддистом, а було, по нашій думці, свобідною переробкою буддійської легенди, доконаною якимсь брахманцем в дусі релігії, близько посвояченої з буддизмом, та проте в многих точках значно від нього відмінної і йому ворожої. Брахманізм приймав подекуди також боже одкровеніе і мав свій комплект святих книг, без котрих, по його поглядам, неможливо було пізнати правдиву релігію. Хоча буддизм виплив із брахманізму, та проте сі обі релігії завзято боролися між собою; зразу буддизм панував у Індії яких 1000 літ (від IV віку перед Хр⟨истом⟩ до VII по Хр⟨исті⟩, та потім був переможений брахманізмом і майже зовсім випертий з Індії, а величезна буддійська літературна спадщина почасти була знищена брахманістами, а почасти абсорбована ними, перероблена в дусі брахманізму. Так було з первісно буддійською «Панчатантрою» (Jacobs, op. cit., LIII), так, правдоподібно, з «Махабхаратою»*, чому ж би не мала та сама доля спіткати й легенду про Будду?

Все, що тут сказано, належить вповні до першої і потроху до другої часті нашої повісті, т. е. до тих епізодів, що виплили зі спільного джерела. Та ми піднесли вже вище, що у Ібн-Бабавайга середня часть і кінець, а в бомбейськім виданні деякі епізоди середньої часті і закінчення черпані з інших джерел. Що се за джерела і які їх відносини до того джерела, з якого черпали християнські редакції?

Ібн-Бабавайг в свій витяг із книги Балавгара і Юдасафа вставив ось яке оповідання. Жив раз цар, що дуже бажав мати дітей, та тільки на старість одна з його жінок родила сина. Хлопчик в молодих літах подає знаки незвичайного розуму; один астролог ворожить цареві, що його

син буде основником нової віри. Цар наказує слугам добре пильнувати його. Коли царевич підріс, то одного разу втік від сторожі, бачив у місті мерця, старця і хорого і почав над сими явищами дуже задумуватися. Цареві прирадили оженити сина, та царевич ніччю по шлюбі підпоїв свою молоду жінку, і, коли вона заснула, він утік від неї. На вулиці він здибав якогось парубка, обмінявся з ним одежею, і оба разом почали тікати. Боячись погоні, вони вдень спали, а ніччю йшли, поки не зайшли у інше царство. Та там царівна вподобала собі передягненого царевича і хотіла мати його за мужа. Цар велить його привести до свого двора і хоче його спонукати, щоб оженився з його донькою, та царевич відговорюється від сеї честі притчами. «Потім оба (себто царевич і його товариш) попрощалися з царем і пішли геть. Вони раз у раз молилися богу і ходили на поклони по святих місцях у всі краї землі. При божій помочі вони багато людей навернули на шлях віри. І слава про мудрість і чесноту царевича розійшлася по всій землі. І він пригадав собі свойого батька, і задумав спасти його від блудів, і послав до нього посланця, щоби йому сказав, що його син навернувся на правдиву віру і при божій милості навернув багато людей і що не подоба йому тривати в блудах і незнанні і втратити щастя по смерті. Батько згодився з тим і разом з людьми свойого дому пішов до сина, і вони перейшли на його віру, і прийняли його віру, і прийняли його спосіб життя, і доступили вічної щасливості»[1].

Очевидно, маємо тут ще раз повторену легенду про Будду, тільки в формі більше первісній і більше буддійській, ніж та, що становить основу нашої повісті. Проф. Гоммель перший висказав догад, що се оповідання — коли не повний текст, то, певно, витяг із книги, згаданої в «Фігрісті» п⟨ід⟩ з⟨аголовком⟩ «Kitâb Judasaf mufrad». Та не тільки ся вставка, але також кінець оповідання про Балавгара і Юдасафа у Ібн-Бабавайга, так само як і в бомбейськім тексті (ми подали його зміст на стор. 186), мусив бути взятий із редакції, зовсім відмінної від першої часті, ближчої до буддійських легенд і буддійської також по дусі і тенденції. Значить, можемо сказати, що крім того, по нашій думці, брахманського джерела, яке лежить в основі пер-

[1] С. Ольденбург, Персидский извод повести о Варлааме и Иоасафе, стор. 15—21, німецький переклад подав Гоммель, гл⟨яди⟩: Weisslowitz, op. cit., 169—172.

шої і другої часті християнських і арабських версій, нам заховалися аж дві буддійські редакції нашої легенди, і то одна в цілості, хоч, може, в скороченій формі, а з другої тільки закінчення.

Чим же супроти сього треба вважати кінцеву часть християнських версій? Кун склоняється до того, що се закінчення є «свобідна видумка автора спільної основи грецького і грузинського тексту» (op. cit., 32), значить, після його родоводу, належить до здогадної сірійської редакції (op. cit., 34). Кун не звернув якось уваги на те, що в такім разі постає питання, як же кінчилася та пехлевійська редакція, в котрій він бачить архітип усіх орієнтальних редакцій і за котрою признає автора християнина? Такого закінчення, яке заховалося в звісних нам арабських редакціях, там, певно, не було, бо сам Кун уважає теперішнє закінчення тих редакцій запозикою з інших джерел. Коли в пехлевійській редакції закінчення було інше, ніж в спільнім джерелі християнських редакцій, то являється питання, що могло спонукати автора здогадного сірійського тексту до зміни оповідання? Іншими словами, що є в теперішнім закінченні християнських редакцій таке, чого не могло бути в первісній пехлевійській редакції,— чи то вона була несторіансько-християнська, як хоче Кун, чи брахманська, як приймаю я. Сказавши правду, я не можу нічого такого добачити. Противно, теперішнє закінчення християнських редакцій дуже добре згоджується з тою чи то брахманською, чи християнською, та все-таки антибуддійською тенденцією показати основника буддизму хоч і святим чоловіком, та все-таки аскетом, і нічим більше, головно ж не учителем народів, не основником нової віри. А признавши сей характер закінчення повісті, ми мусимо признати його й цілій пехлевійській композиції, і в такім разі нам прийдеться трохи змодифікувати те, до чого трохи іншою дорогою дійшли Гоммель і Кун (K u h n, op. cit., 39) і прийняти ось який процес повстання пехлевійських редакцій буддійської легенди. В цілі пропаганди зладили буддисти резюме своєї святої легенди на пехлевійській мові, книгу «Kitâb al Budd». Супроти сього якийсь неприхильник буддизму переробив, а правдоподібніше, переклав з індійського оригіналу брахманську переробку тої легенди «Kitâb Bilavhar wa Jûdâsaf». В виразнім противенстві до сеї книги пустив знов якийсь прихильник буддизму другу переробку буддійської повісті — «Kitâb Judâ-

saī mufrad» (книга Юдасафа самого, т. е. без Балавгара). Що всі оті твори справді існували на пехлевійській мові і що вся ота боротьба йшла на персо-бактрійському грунті, се доказує, крім посереднього свідоцтва Фігріста, також огляд імен власних в різних редакціях нашої повісті (гл(яди): Kuhn, op. cit., 34—36). Грецьке ім'я «Йоасаф» е, очевидно, тотожне з арабським Юдасаф або Будасаф Ся назва е не що інше, як індійське «Бодісатва». Кун показав, як власне на грунті пехлевійської азбуки, «придатної для найдивоглядніших перепутувань» із Бодісатви-Будасафа повстала арабська і грецька форма Іодасаф, що опісля вже на грунті грецької азбуки перейшла на Іоасаф (ΙΩΔΑΣΑΦ—ΙΩΑΑΣΑΦ—ΙΩΑΣΑΦ). Грузинська редакція заховала давнішу форму «Іодасаф», та все-таки форму не пехлевійську, ані арабську, а первісно-грецьку або сірійську; натомість вірменська форма «Іовасаф» е новіше грецьке Іоасаф, тільки з доданням значка В для оминення роззіву.

Більше трудності виявляє назва батька Йоасафового. В грецькім тексті він зоветься ᵓΑβεννήρ, в арабськім (бомб(ейськім)) Джанаісар; ані одна, ані друга назва, здається, не має зв'язку з дійсною назвою батька Буддового, що звався Суддодана. Грецька назва взята з біблійного Абнера (II Сам. 3, 6 і д.), Кассель висказав думку, що автор тої (сірійської) переробки, яка служила джерелом грецького тексту, був християнин, добре познайомлений зі старою гебрейською мовою і знав етимологію назви «Абнер», що значить «батько світла» (се вияснення знаходиться, зрештою, і в латинській «Liber nominum», приписаній св. Єронімові: «Abenner — pater meus lucerna vel pater lucernae»[1]),— значить, він з добрим розмислом вибрав для батька свойого героя отсю біблійну назву (P. Cassel, Aus Literatur und Symbolik, 181). На підставі грецького курсивного письма легко вияснити повстання грузинського «Іабенес» з грецького ᵓΑβεννήρ; і вірменська редакція взяла грецьку назву без зміни.

Город, у якім живе Йоасафів батько, названий в деяких арабських редакціях, а власне у Ібн-Бабавайга і в бомбейськім виданні. Сю назву вокалізують Кун і Гоммель на «Шавілабат»; ся назва, без сумніву, репродукує назву міста, де вродився Будда,— Капілавасту, а в палійській мові — Капілаватту. Цікаво, що з християнських редакцій

[1] Авенір, мій батько, світильник або батько світильника *(лат.).— Ред.*

тільки грузинська має назву сього города «Болат»; чи ся назва має який зв'язок з Капілавасту-Шавілабат — годі сказати. У одній старій вірменській географії, написаній Варданом Великим (умер 1271) або кимсь із його учеників, сказано не знати на якій основі, що столицею царя Абеннера було місто Сінавтан (Сінаватан, Сінайфатанк), а місцем, де проживали Баралам і Йоасаф, була пустиня Арат або Ерат (K u h n, op. cit., 16, 35—36). Очевидно, що з буддійською традиціею сі назви не мають нічого спільного, та проте висліджения їх походження, може, могло би дати вказівку на джерела, з яких черпали автори тих редакцій[1].

Що доторкається назви «Варлаам» (Βαρλαάμ), то ми згадали вже, що, по думці Гоммеля, вона пішла з сірійського «Baralâhâ», скороченого «gabrâ d'alâh-a», що значить «божий чоловік». Назва арабських редакцій «B-l-v-h-r», вокалізоване на «Bilavhar» або «Balavhar», постала на грунті пехлевійської азбуки з індійського «Bhagavân» (K u h n, op. cit., 36). Грузинське «Балаварі» в'яжеться безпосередньо з арабською назвою і вказує на те, що автор грузинської редакції користувався не теперішнім грецьким текстом, а його сірійським джерелом, у котрому стояла старша, пехлевійська назва «Балавгар» або «Балагвар». Тільки автор грецького тексту перемінив сю назву, ставлячи замість неї ім'я популярного сірійського святого Барлага, і то в формі, спорідненій з біблійним волхвом Валаамом (Βαλαάμ). Вірменський Баралам пішов безпосередньо з грецького.

Пустиня, з якої приходить Варлаам, зоветься в грецькім тексті Σεννάρ,— назва біблійна («Битія», XI, 1, XIV, 1), покладена автором грецького тексту на місце пехлевійського і сірійського Сарандіба. Сарандіб — стара назва Цейлону, головного осідку південного відламу буддистів, про значення сеї назви для означення первісного джерела нашої повісті буде ще далі мова.

Йоасафів учитель чи доглядач зоветься в грецькім тек-

[1] Кунова думка, що в Варданової географії нам заховався слід якоїсь старої вірменської редакції «Варлаама і Йоасафа», видається мені не зовсім певною. Розуміється, повість про Варлаама і Йоасафа мусила бути йому звісною — і то не в грецькім тексті, а в вірменській легенді, тій самій, яка заховалася досі, а була владжена ще в XII віці. А що в тій легенді не названо ані міста Абенерового, ані пустині, де жив Варлаам, то міг стародавній географ доповнити сі назви з яких інших джерел.

сті Зардан; а в арабських текстах він не названий; в вірменськім сю назву вкорочено на «Зард». Грузинське «Зандань», або «Задань» вказує на те, що й сірійський оригінал грецької повісті мав «Зандан», а в такім разі назву сю мав і пехлевійський оригінал сих редакцій. Кун (op. cit., 36—37) бачить в тій назві важну вказівку на те, відки головно черпав свій матеріал автор пехлевійської редакції. В святих книгах північних буддистів візник царевича Шіддарти зоветься Чандака; у південних буддистів він зоветься Чанна, без «д». Значить, по Куновій думці, джерелом пехлевійської повісті про Варлаама і Йоасафа були святі книги північних буддистів, що, зрештою, й зовсім природно, бо в Бактрії і північно-східній Персії здавна вже мішалися буддійські елементи з парськими* і християнсько-несторіанськими. Ще китаєць Гіуен-Цан, подорожуючи в VII віці по святих містах буддизму, застав у Бактрії буддизм в повнім цвіті. З того самого часу маємо свідоцтва про існування численних несторіанських єпископій у Хорасані, і ще в р. 652 християни в Мерві разом зі своїм митрополитом похоронили тіло замордованого остатнього царя з роду Сасанідів (K u h n, op. cit., 37). Яким способом пехлевійська назва «Зандан» заховалася в грузинській версії, а в грецькій являється в формі «Зардан», се у Куна показано трохи неясно. Бо коли Кун стоїть на тій думці, що грузинський текст пішов не безпосередньо з пехлевійського, а з затраченої тепер сірійської переробки (гл〈яди〉 родове дерево на стор. 34), то на стор. 35 він догадується, що автор грузинської версії взяв назву «Зандані» безпосередньо з пехлевійського тексту. На грунті пехлевійської азбуки, в котрій «*n*» і «*r*» пишуться однаково, і під впливом людової етимології («zard» у пехлевійськім значить зелений) повстала назва «Зардан», що опісля через посередництво сірійської переробки пішла до грецького тексту. Звертаю увагу на сю нескладницю, та вияснити її не беруся.

Царський міністр і дорадник 'Αραχής у арабських текстах називається Ракіс, у грузинськім раз Аракіс, потім Ракіс і Ракі, у вірменськім Арашіс — як бачимо, назва майже однакова у всіх редакціях. Кун догадується, що фігура сього Арахеса відповідає фігурі Девадатти, в буддійській традиції — чарівника і противника Будди (K u h n, op. cit., 26).

Нахор — поганський аскет, що в диспуті боронить християнство,— властивий тільки християнським редак-

ціям; у арабських сю роль грає сам Ракіс, перемінившися чарами на Варлаама. Назва «Нахор» (груз(инське) «Накгорь», вірм(енське) «Наховр») взята з Біблії (Битія, XI).

Чарівник Февда (Θευδᾶς), в котрому Бенфей бачив варіант індійської назви Девадатти, в арабськім тексті (бомб(ейське) вид(ання)) називається Аль-Тагдам, з чим дуже тісно в'яжеться назва грузинського тексту «Тгедам» (декуди також «Тгедма» або «Тгедаміс»). Очевидно, що щось подібного мусило стояти і в здогаднім сірійськім тексті, і в його пехлевійськім оригіналі, а тільки автор грецького тексту поклав назву Февди лжемесії, згаданого у Йосифа Флавія (J o s e p h u s F l a v i u s, Bellum Judaicum, XX,5) і в «Діяннях апостольських», V, 37 (K u h n, op. cit., 29).

Назва Барахії, наслідника Йоасафового на царськім престолі, властива тільки християнським редакціям (груз(инське) «Баракія», вірм(енське) «Бавакія»), значить, мусила бути і в сірійській редакції. Не можемо знати, чи була вона і в пехлевійськім оригіналі, котрого кінець заховався в арабських переробках. В бомб(ейському) вид(анні) Юдасаф ставить замість себе царем свойого вуйка як опікуна свойого сина Аманда, в котрім треба бачити назву улюбленого ученика Буддового Ананди (K u h n, op. cit., 33). Назва Барахії взята з Біблії — так називався батько пророка Захарії (Захарія, I, 1, 7; Матв., XXIII, 35).

В арабськім тексті Ібн-Бабавайга і бомбейського видання Юдасаф умирає в Кашмірі; в сій назві Кун бачить тільки скорочену транскрипцію індійської назви «Kuçinagara» або «Kuçinarva» (K u h n, op. cit., 33).

Сей перегляд імен власних, уміщених в різних редакціях нашої повісті, потверджує вповні влучні слова Джекобсові: «Імена власні — се блудний вогник для етимолога, а полярна звізда для історика літератури; першому приходиться відгадувати їх внутрішне значення, другий може слідити за змінами їх зверхньої форми» (J. J a c o b s, op. cit., XXXII). Ми бачимо, як ті імена, з одного боку, потверджують буддійське походження повісті, а з другого боку — тягнуться, мов зв'язкові нитки, від одної редакції до другої, показуючи шляхи, якими йшла книжкова традиція нашої повісті з краю до краю, від народу до народу.

Нам лишається сказати ще кілька слів про притчі, вплетені в оповідання про Варлаама. Ми вже згадували, яким важним признаком належності до сеї або іншої редак-

ції є існування в якімсь тексті сих або тих притч в такім або іншім порядку. Для того подаємо тут систематичний перегляд усіх притч і оповідань, вплетених у різні редакції нашої повісті, зазначуючи при тім, яке місце з ряду займає кожда в данім тексті.

Гр<ецька>	Бом<бейська>	Галль<ська>	Ібн-Баб<авайгівська>	Ібн-Хісд<аївська>	Груз<инська>	Вірм<енська>
1. Про сівача (еванг⟨ельська⟩)	№ 4	№ 4	№ 4	№ 6	№ 4	№ 1
2. Цар і аскет	1	1	1	2	1	2
3. Смертна труба	2	2	2	3	2	3
4. Чотири скриньки	3	3	3	4	3	4
5. Багач і Лазар	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
6. Весільний бенкет	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
7. Про десять дівчат	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
8. Про соловія	17	12	16	20	10	5
9. Про блудного сина	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
10. Про доброго пастиря	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.
11. Про однорога	5	vac.	5	vac.	5	6
12. Про трьох друзів	6	5	6	vac.	6	7
13. Про однорічних царів	7	6	7	9	7	vac.
14. Про сонце	13	8	13	10	vac.	vac.
15. Цар і бідарі в яскині	14	9	14	11	8	vac.
16. Багацький син і жебрацька дочка	16	vac.	15	15	9	8
17. Про ланю	18	vac.	vac.	vac.	11	9
18. Невинний царевич і дівчата	23	vac.	vac.	vac.	13	vac.
19. vac.	15. Пливак і його товариші	10	vac.	vac.	vac.	vac.
20. vac.	8. Пси і стерво	7	8	21	vac.	vac.
21. vac.	9. Цар, що з'їв свою дитину	13	10	8	vac.	vac.
22. vac.	10. Добрий лікар	vac.	9	vac.	vac.	vac.
23. vac.	11. Про пророків	11	11	17	vac.	vac.
24. vac.	12. Про птаха і пророків	12	12	18	vac.	vac.
25. vac.	22. Жінка, її любас і лялька	vac.	vac.	28	vac.	vac.
26. vac.	24. Пава і крук	vac.	vac.	vac.	vac.	vac.

В тексті бомбейського видання є ще кілька притч і порівнянь, про які згадує Кун (op. cit., 27, 28, 33), та, на жаль, не додає їх змісту, так що загальне число притч в тім тексті, певно, буде з 30.

У Ібн-Бабавайга маємо ще ось які притчі, яких нема в інших текстах: 17. Про царя, що півжиття жив грішно, а потім, побачивши на своїй голові сиве волосся, друге стільки панував праведно; 18. Про злого царя і праведника з людським черепом; 19. Про царевича, що покинув батьківський дім і пішов голосити правдиву віру, і вплетені в се оповідання дальші чотири притчі; 20. Про царевича, що п'яний спав у гробі; 21. Про злодіїв, що вкрали золотий горнець з гадюками; 22. Про царевича, що, увільнений з неволі, попався в яму, де сидів смок; 23. Про чоловіка, що пішов між злі духи (гулі) і погиб. Загалом маємо в тім тексті 23 притчі.

І в грузинській версії є одна притча, якої нема в жодній іншій, а власне 12: про мужа, що через жінку запізнився на війну.

Та найбагатший на притчі і приказки є Ібн-Хісдай. Крім тих, що показані в повищім зводі, знаходимо у нього ще ось які: 1. Патріарх Йосиф і підхлібник; 5. Про птаха, що проковтнув рибу з вудкою; 6. Цар Давид і гробниця давнішого царя; 13. Цар і побожний пастух, запрошений царем на обід; 14. Пес, що бігав на два весілля і лишився без їди; 19. Промова Олександра Вел(икого); 22. Тиран і слуга, що розілляв розсіл; 23. Соломон і мова звірів і вплетена в се оповідання казка; 24. Про вола і осла та півня і пса; 25. Купець і два отруйники; 26. Стрілець, кабан і медвідь; 27. Цар і його гість; 29. Мавпа і голяр; 30. Ткач, що, наслідуючи весельчака, скочив з вежі.

З тих притч, без сумніву, найцікавіша притча про сівача, що стоїть у грецькім і вірм(енськім) тексті на першім, у всіх арабських і грузинськім на четвертім місці і мається також у Ібн-Хісдая. Є се звісна євангельська притча, а факт, що власне вона спільна всім християнським і нехристиянським редакціям, належить до найцікавіших загадок, які насуває нам повість про Варлаама і Йоасафа. Кун на підставі сього факту, що змушує нас до висновку про існування сеї притчі також у пехлевійськім оригіналі всіх орієнтальних редакцій, побудував свою теорію про християнський характер сього пехлевійського оригіналу (K u h n, op. cit., 39). Ми вже вище оцінили інші

Кунові докази християнського характеру того оригіналу, а тут мусимо сказати, що існування сеї притчі в його тексті не може перетягти ваги на користь Кунового здогаду. Вже Гоммель, що держався думки про буддійський характер і індійське походження первісного джерела повісті, вказав на те, що притча про сівача в різних формах була популярна у буддистів, а той, хто з буддійських джерел писав пехлевійську редакцію, міг бути познайомлений також з християнськими євангеліями і замість буддійської притчі про сівача помістити в своїм тексті євангельську (W e i s s l o w i t s, op. cit., 154). Се тим легше могло статися, коли автором того первісного твору був не буддист, але, як се нам видається правдоподібнішим, прихильник брахманізму.

Варто звернути увагу і на те, що між притчами є невеличкі групи, котрі у всіх редакціях держаться разом, хоч і поставлені на різних місцях. Ітак, перші чотири притчі спільні всім редакціям і подаються всюди в однаковім порядку з виїмком притчі про сівача, що в грецькім і вірменськім тексті стоїть на першім, а у всіх інших на четвертім місці. Друга така група, се н(оме)ри 11, 12 і 13 грецької редакції; в такім самім порядку і зв'язку вони є і в бомбейськім тексті, у Ібн-Бабавайга, і в грузинській редакції. В вірменській бракує остатньої, а в галльськім списку першої з сих трьох. Натомість н(оме)ри 5, 6, 7, 9 і 10 характеризують саму тільки грецьку редакцію — вони всі взяті з євангелій. Більшина тих притч так само, як і вся повість про Варлаама і Йоасафа, походить з Індії, і то не тільки ті, що спільні всім редакціям, але багато й таких, що характерні тільки для одної або для двох. Ітак, із 18 притч, які є в грецькій редакції, є 6 євангельських, а 12 індійського походження. Зате в бомбейськім виданні на 21 звісних нам притч (решти не знаємо, не маючи в руках сього тексту) є тільки одна євангельська, а решта всі індійські. Ще багатший на притчі є текст Ібн-Бабавайга, бо в самій тільки першій часті оповідання він подає 15 притч індійських, а одну євангельську, а надто в дальшій часті, відмінній від спільного джерела інших редакцій, дає ще 7 притч і оповідань виразно індійського, і то буддійського характеру. Що ж до Ібн-Хісдая, то в 30 притч і оповідань, вставлених у його поему, щонайменше 6 узято з жидівських або магометанських джерел.

Роздивляючися в притчах і їх угрупуванні в різних редакціях нашої повісті, ми доходимо ще до одної думки.

В Ібн-Бабавайговім тексті оповідання про Юдасафа і Балавгара вставлено при кінці притчу про царевича, що втік із батьківського дому і зробився проповідником. В уста сього царевича вставлено знов чотири притчі, як докази на певні тези царевичевого навчання. Так само в бомбейськім виданні вставлено при кінці деякі притчі, яких нема в інших редакціях, а в тім числі одну (про паву і крука), в котрій Кун відразу пізнав одну з буддійських джатак, т. е. історій із давнішого існування Будди. Сю джатаку уперше опублікував російський учений Мінаєв («Bulletin de l'Académie Imperiale des sciences de St. Pétersbourg», 1872, t. XVII, c. 77 і д., а також «Mélanges asiatiques», t. VI, 591 і д., 596 і д.). Текст її подано також в повній збірці джатак, виданій Фаусбелем (F a u s b ö l l, Jâtaka, t. III, 126 і д.). Ще 1880 р. англійський учений Ріс Девідс звертав увагу на близьке споріднення повісті про Варлаама і Йоасафа з буддійською книгою джатак (R h y s D a v i d s, Buddhist Birth-Stories, XXXVII). «Адже ж життя Будди становить введення до нашої книги джатак,— писав він,— а повість про Варлаама і Йоасафа має в собі декілька оповідань і притч, узятих із того самого джерела». Сей учений обіцював у однім із дальших томів свого перекладу джатак подати докладний розбір нашої повісті, підносячи особливо місця, схожі з буддійськими життєписами-готами, і подаючи паралельні уступи, котрі б показали, що грецький автор присвоював собі не тільки ідеї, але й цілі вираження буддійські. На жаль, дальша публікація Ріс Девідсового перекладу джатак перервалася, та тим часом повіднаходжено арабські редакції нашої повісті, котрі сильно потверджують його догадку. І коли ми разом з Куном признаємо, що пехлевійська книга про Юдасафа і Балавгара була зладжена на підставі північнобуддійських матеріалів, то рівночасно нам видається вельми правдоподібною та думка, що пехлевійська ж книга про «самого Юдасафа», та книга, котрої значні уривки заховало нам закінчення бомбейського тексту і Ібн-Бабавайгового резюме, пішла з південнобуддійських джерел, а власне з книги джатак, що заховалася тільки в південнобуддійськім каноні. На південне походження вказує арабська традиція, що виводить Балавгара із Сарандіба, т. е. Цейлону, головного осідку південного буддизму; дальше арабська назва Юдасафового міста Шавілабатт схожа з палійським «Капілаватту» зам(ість) санскритського «Капілавасту».

ДОДАТКИ

ПРО ВАРЛААМА І ЙОАСАФА ТА ПРИТЧУ ПРО ЄДИНОРОГА

І

ХІД І СУЧАСНИЙ СТАН ІСТОРИКО-ЛІТЕРАТУРНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ПРО «ВАРЛААМА І ЙОАСАФА»

Житійний роман «Історія Варлаама і Йоасафа» поряд із Біблією, безперечно, належить до найбільш поширених, популярних і впливових творів усієї світової літератури. Загальна думка середньовіччя, а також і нового часу, аж до 50-х років нашого століття, приписувала його грецькому отцю церкви Іоанну Дамаскину, який народився в кінці VII ст. в Дамаску, а помер близько 750 року у монастирі Сави під Єрусалимом[1]. Ця думка, яку поділяли, зокрема, такі глибокодумні і далекозорі дослідники, як Джон Денлоп, в останній час відстоював навіть російський вчений Кирпичников, грунтувалася на грецькому заголовку твору, де виразно сказано, що ця «повчальна історія була складена Іоанном, ченцем монастиря Сави на підставі розповідей і записів ефіопів (їх ще називали індійцями)». Але чи цей чернець або пресвітер Іоанн є той самий великий Дамаскин, про це, поряд з загальною некритично прийнятою традицією, здавна існували й інші думки. Так, уже один з найдавніших західноєвропейських видавців творів Іоанна Дамаскина Міхаель Леквієн*не зарахував роман про Варлаама і Йоасафа до оригінальних творів цього отця церкви. Лише грунтовне наукове дослідження церковно-догматичної історії, яке спостерігаємо в нашому столітті, встановило безсумнівний факт, що час виникнення нашого роману слід віднести принаймні на півстоліття раніше, ніж жив і творив Іоанн Дамаскин[2].

[1] Karl Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Litteratur. München, 1891, c. 171—172.

[2] Zotenberg. Mémoire sur le texte et sur les versions orientales du livre de Barlaam (Notices et Extraites du manuscrits de la Bibliothèque nationale, t. XXVIII, 1-re partie), 1885, c. 51—57.

Зміст цього роману, написаного плавною грецькою мовою, можна передати коротко так. Коли християнство почало поширюватись в Єгипті і проникло в Індію (яка тут ототожнюється з Ефіопією, і вважається, що вона межує з Єгиптом), правив там могутній король на ім'я Авенір; стривожений аскетичним напрямом нової релігії, він запровадив жорстоке переслідування її прихильників і дійсно зумів багатьох схилити до відречення (від нової віри). Лише аскети залишаються непохитними в своїх переконаннях, хоча масово терплять тортури і смерть заради Христа. В той час у короля народжується незвичайної вроди син. Сповнений радості, король скликає найславніших астрологів своєї країни, щоб ті провістили майбутнє молодого принца. Усі астрологи пророчать, що славою він перевершить усіх своїх попередників, і тільки один із них додає, що молодий принц стане християнином і аскетом і передбачена слава дістанеться йому аж у потойбічному житті. Наляканий цим пророцтвом, король роздумує, яким чином можна було б запобігти його здійсненню. Він велить збудувати чудовий палац, в якому його сина мають обслуговувати найбільш здорові і вродливі юнаки, а навчати — такі ж учителі, з тим, щоб він нічого не довідався про людські злидні, хворобу і неміч. Йоасаф підростає, він відзначається надзвичайним прагненням до знань. Та, незважаючи на всі пересторога слуг, які оточують його, під час прогулянок юнак усе ж побачив прокаженого і немічного старезного діда, і в його душі народжується уява про хворобу і смерть.

У цей час Варлаам, аскет, який живе в Сенаарській пустині, одержує уві сні божествену вказівку прибути в Індію, щоб навернути Йоасафа в християнство. Переодягнений купцем, він їде до Індії і домагається доступу до принца, вдаючи, що він хоче подарувати йому коштовний камінь-самоцвіт. Залишившись удвох із принцем, Варлаам починає навчати його біблійної історії, а потім християнської догматики. Принц жадібно сприймає нове вчення, але особливо йому подобаються притчі, якими Варлаам пожвавлює свої бесіди, проповідуючи богоугодність аскетичного життя. Він хоче негайно піти з Варлаамом у пустелю, але той відраджує це робити, охрещує його і йде геть, залишивши Йоасафу на згадку багато повчань та свій поношений одяг пустельника. Лише згодом король дізнається про те, що сталося з його сином. Спочатку він хоче зловити Варлаама

і примусити його зректися християнського вчення. Коли ж це не вдається, король вирішує влаштувати прилюдний диспут у присутності Йоасафа, причому, за попередньою домовленістю, мудрець Нахор, який у диспуті захищатиме християнство, повинен бути поставлений в абсурдне становище і переможений. Король сподівається, що цим відіб'є у принца охоту до християнства. Але сталося непередбачене: Нахор здобув на диспуті блискучу перемогу, поставивши в абсурдне становище всіх індійських мудреців. Розлючений цим король звелів відшмагати своїх мудреців батогами і за порадою мага Тендаса піддає свого сина іншій спокусі: він оточує його лише жіночою прислугою, сподіваючись, що дівчата зведуть його на шлях розпусти. Проте Йоасаф протистоїть цій спокусі, у розмові навертає самого мага Тендаса до християнства і домагається того, що батько, щоб утримати сина від аскетичного життя, віддає йому половину свого королівства. Йоасаф слухняно погоджується стати володарем, а потім навертає до християнства свого батька, який зовсім зрікається трону і закінчує своє життя в пустині. Після його смерті Йоасаф не хоче більше правити королівством, зрікається трону і теж подається у пустиню Сенаар, щоб розшукати свого вчителя Варлаама. Після дворічних блукань він знаходить його, живе в молитвах і самокатуванні аж до самої смерті вчителя, ховає його, а сам живе у своїй келії ще цілих 35 років; коли Йоасаф помер, його поховав сусід-пустельник поряд з Варлаамом. Наступник Йоасафа на індійському троні у віщому сні дізнається про смерть колишнього володаря, наказує привезти його останки до Індії, і тут їх ховають з королівськими почестями.

Про естетичну і художню вартість цього роману думки де в чому не сходяться. Денлоп, якому цей твір не дуже подобався, говорить про нього таке: «Для світської людини це оповідання нецікаве. Мученики і чаклуни, теологічні суперечки і перемоги над невіруючими захоплюють автора в той час, як чорт і його підручні очікують будь-якої нагоди, щоб заполонити необережного неофіта у свої тенета»[1]. Якщо ми і повинні розглядати це судження як надзвичайно суворе і несправедливе, адже роман навіть тепер справляє певне враження на читача і, крім тих чисто теологічних

[1] John Dunlops. Geschichte der Prosadichtungen, oder Geschichte der Romane, Novellen, Mürchen usw. Aus dem Englischen übertragen usw. von Felix Liebrecht, Berlin, 1851, c. 27.

частин, містить, особливо на початку, багато гарних описів і зображень, то, з другого боку, ми не можемо повністю схвалити і судження Крумбахера, який так пише про цю повість: «Естетична вартість цієї полум'яної апології християнського життя, в якій боротьба проти світських радощів зображується з величезною силою, бе сумніву, висока. Композиція бездоганна, контрасти поглядів, персонажів, обставин використані чудово. Книга повинна була справити найглибше враження на віруючі народи Європи»[1]. Остання думка досить слушна. Проте не можна заперечити того, що психологія дійових осіб роману розроблена дуже примітивно і шаблонно, що світло і тінь розподілені не за художнім принципом, а за релігійною настановою, що християни завжди добрі, благородні і розумні, а поганці завжди злі, підлі і дурні. Зрештою, цей недолік роман поділяє з усією християнською легендою та агіографічною літературою, хоч він, безперечно, стоїть значно вище від більшості подібних творів. Композицію твору і письменницьку техніку автора повністю схвалює і Денлоп, говорячи: «Справді, вражає те, що у творі такого розміру і структури автор зумів пожвавити діалог, зробити його менш стомлюючим»[2].

Що ж до стилю і мови твору, то судження Крумбахера можна вважати, мабуть, незаперечним: «Хоч роман про Варлаама,— пише він,— за своїм змістом, тенденцією і поширенням треба зарахувати до справжніх народних книжок візантійського часу, то його мова все ж далека від народної грецької мови. Його автор — освічена людина, яка за зразок викладу бере мову отців церкви: його мова правильна і плавна, його стиль жвавий і образний з неминучим у Візантії риторичним забарвленням»[3]. Думка Денлопа, що «стиль твору створений за зразком святого письма»,— не зовсім ясна, оскільки святе письмо складається з різноманітних творів, які щодо стилю часто відрізняються один від одного, як небо від землі. Так само і його наступне твердження, що «не без підстави сподівалися знайти початки духовного роману в апокрифічних книжках святого письма»[4] принаймні щодо цього типу твору, як ми побачимо далі, зовсім необгрунтоване.

[1] Krumbacher, op. cit., 466.
[2] Dunlop—Liebrecht, op. cit., 27.
[3] Krumbacher, op. cit., 468.
[4] Dunlop—Liebrecht, op. cit., 27.

Історія виникнення і поширення нашого роману, а також його впливу на Сході і Заході — це дуже цікавий розділ у загальній історії літератури, розділ, який, незважаючи на жвавий дослідницький ентузіазм, що особливо поширився в останні десятиліття, та незважаючи на важливі відкриття, що були зроблені в ньому, проте й досі залишається не завершений. Для того, щоб по можливості коротко і ясно викласти головні етапи цього дослідження і його найважливіші результати, ми, взявши за основу грецький роман, розглянемо спочатку його поширення на християнському Заході, а потім поєднаємо спостереження за його поширенням на Сході з питанням про його походження і його безпосередні літературні джерела.

Тут нам передусім впадає у вічі той гідний уваги і до цього часу належним чином не з'ясований факт, що роман з часу свого створення, здається, залишався прихованим і невідомим понад два століття. Найстаріші рукописи, які дійшли до нас, походять з XI століття, і незабаром, у XII ст., роман набуває також і на Заході великої популярності завдяки латинському перекладові, зробленому вченим греком Георгіосом із Трапезунда. Цей факт, як ми побачимо далі, використали найновіші дослідники для цікавої і дотепної гіпотези, у зв'язку з чим про неї треба згадати.

Не менш цікавим є також інший факт, що цей роман на Заході став значно популярнішим, ніж на Сході, принаймні тут він зробив більший вплив, дав більше поштовхів до обробок і самостійної творчості. Певною мірою це притаманне характеру християнського Заходу, який охоче сприймає такі екзотичні мотиви, але разом з тим більш чи менш самостійно обробляє і розвиває їх. Щодо нашого роману, то ми повинні зауважити, що його стимулюючий вплив тривав порівняно недовго, хоча сам твір, як повчальна книжка для читання, ще довго користувався популярністю. Майже в кожного народу, де цей роман приживався, він ставав виразником певної реакції, відродження релігійно-аскетичних почуттів і тенденцій; як тільки ці тенденції були подолані, прогресивна частина нації забувала роман і його залюбки читали лише в монастирях та серед простого народу.

Латинський переклад Георгіоса з Трапезунда складав, як уже зазначалося, основу майже всіх західних версій твору. Де і коли він виник, ми не знаємо, але оскільки най-

старіші рукописи належать до XII ст., то ми вважаємо, що він, мабуть, був створений найпізніше в цьому столітті. Це, очевидно, відбулося на початку XII або, можливо, ще в кінці XI ст., тому що в другій половині XII ст. роман був досить відомим і популярним в Італії, про що ми можемо зробити висновок на підставі того, що на колоні баптистської каплиці в Пармі, збудованої близько 1176 р. Бенедиктом Анзельмом, викарбуваний епізод із цього роману, а саме чоловік, що втікає від однорога[1]. Латинський переклад свідчить, що він виконаний справді досвідченим перекладачем і знавцем мови, який не відступає від оригіналу, перекладає легко і точно. Але що його особливо відрізняє від грецьких рукописів, не та обставина, що твір вперше приписано Іоанну Дамаскину, в той час як найстаріші грецькі рукописи називали автором просто ченця Іоанна. Лише в пізніших грецьких рукописах XVI—XVII ст. роман так само приписується Іоанну Дамаскину. Виняток становлять два грецькі рукописи — один з XI, а другий з XV ст., написані на Афонській горі в Іверському монастирі, автором яких вважають святого Євфімія, званого Іверійцем, причому один із рукописів додає йому помічника якогось Афанасія Афонця[2]. Як ці факти були використані для гіпотези про виникнення роману, ми скажемо далі.

XIII століття у Франції і Німеччині є періодом справжнього розквіту популярності і впливу цього роману. Так, уже на початку століття у Франції з'явилося не менше трьох віршованих переробок «Варлаама і Йоасафа». Автором найвизначнішої з них був Гю де Камбре, другої — Шардрі; автор третьої, значно скороченої, невідомий. Всі ці переробки виникли незалежно одна від одної і мали своїм спільним джерелом латинський переклад роману[3]. Наскільки аскетичний роман відповідав смакові і духовним потребам тієї доби, найкраще свідчить, між іншим, підготовлений так само в XIII ст. французький переклад безпосередньо з грецького оригіналу, який знайшов п. Севастьянов в одному грецькому монастирі на Афоні і з якого

[1] Zotenberg, Mémoire usw., c. 78.
[2] Ibidem, c. 7.
[3] P. Mejer und H. Zotenberg, Barlaam und Josaphat, von Guy de Cambray (Publikationen des Stuttgardter litter. Vereines. Bd. 75), s. 318 uf. В Німеччині, у видавництві «Altfranzösischen Bibliothek» була також опублікована переробка Шардрі.

він сфотографував декілька аркушів, які згодом науково опрацював П. Мейер[1]. Так само з XIII або щонайпізніше з першої половини XIV ст. походить французька прозова переробка та провансальський переклад з латинського тексту[2].

З того ж XIII ст. походять німецькі поетичні переробки роману, виконані незалежно одна від одної, яких було принаймні три. Найбільш відома і єдина, що була опублікована в повному обсязі (раз — Кепке в Кенігсберзі 1818 р., другий раз — Пфейфером у Лейпцігу, 1843), є віршована переробка, закінчена 1230 року Рудольфом фон Емсом, васалом графа Монфора, про яку Вільгельм Грімм говорить, що вона надзвичайно вдало обходиться із змістом цього благородного сказання і ніде нічого не додала і не пропустила[3]. Ми, звичайно, не можемо виправдати певну чванливість і велемовність автора, переробку роману Рудольф виконав у похилому віці на прохання абата Гвідо фон Каппеля, який привіз латинський оригінал з Кіто, отже, з Франції. Характерним для духу всього сторіччя є те, що Рудольф говорить про свою роботу як про певну спокуту, просить пробачення за свої попередні твори, в яких він оспівував світську любов, подібно як це робить Гартман фон Ауе у вступі до свого «Грегоріуса»[4]. Дві інші віршовані німецькі переробки, які так само належать до XIII ст., були опубліковані до цього часу лише фрагментарно: одна з них якогось єпископа Отто, а друга — невідомого автора, що, зрештою, дійшла до нас також в уривках в єдиному цюріхському рукописі. Німецькі прозові переклади походять також якщо не з XIII, то з XIV століття і належать до найранішої продукції німецьких друкарень ще кінця XV ст. Так, оздоблена 60 дереворитами «Історія про Йоасафа і Варлаама, або книга християнського вчення», надрукована в Аугсбурзі у Гюнтера Цвінера (1478) і в Антона Зорга в 1480 р., а пізніше, в XV ст., багато разів перевидана різ-

---

[1] А. Н. Веселовский. Византийская повесть «Варлаам и Иоасаф» («Журнал министерства народного просвещения», 1877, т. CXLII, с. 136).

[2] Gaston Paris et Paul Meyer, Romania, recueil trimestriel. T. I, p. 425.

[3] Wilhelm Grimm. Kleinere Schriften. V. II, S. 237, Berlin, 1882.

[4] Kurt Goedecke. Grundriss zur Gesch. der deutschen Dichtung. I, 120. Dresden, 1884.

ними німецькими друкарями[1]; можливо, це не був переклад, а лише скорочена народна обробка роману. Повний прозовий німецький переклад грецького тексту був виконаний лише в нашому столітті Феліксом Лібрехтом і виданий 1847 р. в Мюнстері. Популяризації роману про Варлаама і Йоасафа в середньовіччі особливо сприяли два енциклопедичні і широко читані твори, в які він, дещо скорочений, входив так само, як і в XIII ст. Це, власне, написаний близько 1254 року «Speculum historiale» відомого домініканця Вікентія Белловацензія і створена близько 1290 року «Legenda aurea» ломбардського єпископа Якоба з Вораджіне. «Speculum» Вікентія, як відомо, протягом усього середньовіччя аж до періоду Реформації, а то й пізніше, був для всієї католицької Європи каноном усіх необхідних знань, основою вищої освіти[2], тимчасом як «Legenda aurea», перекладена майже на всі європейські мови, здобула надзвичайну популярність як книга для читання та повчальна книга. Внесення роману до цих цінних творів, котрі вважалися майже канонічними, разом із можливим авторством святого Іоанна Дамаскина було значною мірою причиною того, що в 1583 р. імена святих пустельників Варлаама і Йоасафа були записані до римської книги великомучеників, а їх пам'ять відтоді мала вшановуватися 27 листопада. Відкриття того, що легендарний святий Йоасаф був цілком імовірно сином індійського короля Сідхартха, Суддагадана з Капілаваста, відомого в історії як будда Сак'я-Мун, засновника названої його іменем буддистської релігії, викликало серед католиків, особливо у Франції, збентеження, що знайшло відображення в деяких цікавих публікаціях. Проти дещо іронічного зауваження Ріса Девідса у вступі до його англійського перекладу буддистської казки про Ятаку, що, мовляв, католицька церква вшановує будду як святого, виступив Ральстон у публічній лекції, а пізніше також у журнальній статті («Academy», 1881), підкресливши, що «Римський мартиролог» не є офіційним документом і що офіційного проголошення Варлаама і Йоасафа святими ніколи не було. Відомий французький фольклo-

[1] R i c h a r d M u t h e r. Die deutsche Bücherillustration der Gothik und Frührenaissanse (1460—1530). München, 1884, Bd. I, s. 11, 16; K. G o e d e c k e, op. cit., 123.

[2] R. F r h. v o n L i l i e n c r o n. Über den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik. München, 1876, особливо c. 26—29, 42.

рист Емануель Коскин також присвятив цій справі спеціальну статтю в «Revue des questions Historiques», яку він потім передрукував як додаток до вступу своєї праці «Contes populaires de Lorraine», 1887, де він цитує висловлювання папи Бенедикта XIV, котрий наголошує, що «Римський мартиролог» повинен бути грунтовно перевірений, оскільки він, як відомо, містить у собі багато помилок[1]. Як би там не було, незаперечним лишається той факт, що на католицькому Заході (і так само у східній Європі) довгий час вірили в реальність осіб, зображених у романі, і в ортодоксальну святість Варлаама та Йоасафа, і якби не з'явилися нові відкриття, то римський мартиролог, напевно, ще б довго залишався недоторканим з іменами обох цих святих.

Із «Legenda aurea» в кінці XIV або на початку XV ст. виникла друга скорочена переробка цього роману, а також вертепна драма, яку опублікували Цотенберг і Мейєр як додаток до поеми Гюде Камбре під назвою «Un miracle de Notre Dame, de Barlaam, maistre d'ostal de roy Avenir, qui converti Josaphat le fil du roy et depui converti Josaphat son pére le roy et tous ses gens»[2].

Ще одна французька вертепна драма про Варлаама і Йоасафа була написана у XV ст. якимсь Жаном дю Прір ді ле Пріер.

У XIV ст. в Італії також було багато переробок роману. Вищезгаданий старий провансальський переклад із латинського тексту був ще в XIV ст. перекладений італійською мовою, а згодом, також у XIV ст., дуже вільно перероблений в віршовій формі. Цю «Vita di Giosafatte» опублікував Біні* на основі рукопису XIV ст.[3] Спробу іншої переробки венеціанським діалектом знаходимо у Цотенберга і Мейера (цитована праця, с. 364—366). Біні, мабуть, не безпідставно зауважує, що «Vita di Giosafatte» є твором, який вже декілька століть майже щорічно друкується і багато читається по селах (цитована праця, стор. XXV). Це, здається, стосується як віршованих, так і прозових скорочених текстів, витриманих у народному дусі. Крім того, роман багато разів був також підготовлений і для більш освіченої публіки.

---

[1] Em. Cosquin. Contes populaires de Lorraine. Paris, 1887, p. LV—LVI.

[2] Zotenberg und Meyer, op. cit., с. (не вказано.— *Ред.*).

[3] Bini. Rime e prose del buon secolo della lingua, tratte da manoscritti e in parte inedite. Lucca. 1852, s. 124—152.

Так, у 1584 р. сіцілійський поет Атілло Оппеціні створив епічну поему в п'яти піснях про Варлаама і Йоасафа (надруковану в Палермо того самого року), а знаменитий автор твору «Morgante Maggiore» Луїджі Пульчі подав обох святих як сценічні образи в п'єсі «Rappresentazione di Barlaam e Josaphat»[1]. Однак це не єдина драматична переробка роману в Італії, де так люблять видовища. У Тосканії легенда про Варлаама і Йоасафа стала темою напівнародної драми, котра належить до циклу п'єс, які ставляться у травні і тому називаються «Maggi»[2], себто «маївкою». Роман з'явився також на різних італійських діалектах. Так, наприклад, недавно були опубліковані спроби сурсельвської обробки, написані щонайпізніше в першій половині XVII ст.[3]

На доказ того, що і в Іспанії роман користувався великою популярністю, свідчить не лише достатня кількість публікацій прозового перекладу, але також той факт, що відомий письменник Лопе де Вега так само переробив його у драму. Ще в XVIII ст. роман користувався серед іспанського духовенства надзвичайним авторитетом і вважався поряд з Біблією найбільш придатною місіонерською книгою, здатною навернути у християнську віру; перекладений єзуїтом Антоніо Борха з іспанської на мову тагалів, він був надрукований у 1712 р. в Манілі[4].

Зате в північних країнах Європи роман про Варлаама, здається, ніколи не був особливо популярним, хоч і тут були обробки та публікації. Так, в 1851 р. у Христіанії (Осло) з'явилося видання старонорвезької саги про Варлаама і Йоасафа, написаної К. Х. Сверрессоном, яке підготували Р. Кайзер та К. Б. Унгер. Багато разів друкувалася шведська народна книга «Варлаам і Йоасаф»[5], староанглійську дуже скорочену поетичну обробку у своїх «Староанглійських легендах» (1875, с. 113—138) видав Хорстман. Якщо ми додамо, що латинський текст роману неодноразово друкувався то окремо, то серед «Opera omnia» Іоанна Дамаски-

[1] A l. d'A n c o n a. Sacre rappresentazion dei secoli 14, 15 e 16. Firenze, 1872.

[2] А. Н. В е с е л о в с к и й. Византийская повесть и т. д., с. 137.

[3] Archivio glottologico italiano, t. VII, c. 255.

[4] H. Z o t e n b e r g. Mémoire etc., c. 79.

[5] А. Н. П ы п и н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских («Ученые записки II отделения императорской Академии наук». Кн. IV, 1858, с. 125). Див. ще: G o e d e c k e. Grundriss, I, с. 122.

на або ж у вищезгаданих збірках різних країн, то ми матимемо певне уявлення про поширення і популярність твору в Західній Європі. Причому треба згадати, що його грецький текст майже не брався до уваги і лише в нашому столітті був виданий Буассонадом в його «Anecdota graeca» (Париж, 1829), далеко не відповідаючи вимогам критики. При цій нагоді варто зауважити, що відомий славіст Копітар свого часу думав видати разом з коментарем Вал. Шмідта грецький текст твору, через що Буассонад поспішав зі своїм виданням, так що із 17 грецьких рукописів твору, які існували в Парижі, він порівняв і використав для підготовки тексту заледве два[1].

Але на цьому ще не вичерпалися вплив та поширення латинського варіанта роману про Варлаама. Як ми знаємо, частина слов'янського світу також належала до західноєвропейських римсько-католицьких культурних і літературних впливів, отже, природно, що цей твір, як частка впливів Заходу, прийшов до цих народів у латинському вбранні і справив більш-менш тривалий вплив на їхню рідну літературу та їхнє духовне життя. Ми маємо тут, звичайно, на думці чехів і поляків.

У Чехії історія про Варлаама і Йоасафа вже давно належала до загальноулюблених розважальних та повчальних книжок. Перший переклад, про який ми маємо відомості, був завершений у 1470 р. якимсь Лаврентієм де Тин Горшовим*в Нова Домо під назвою «Řeč o jednom kralevici jmenem Josafat, synu krale, jenž slul Avemir, kterehožto jeden pustennik jmenem Barlaam obratil na viru krestansku»[2]. Збереглися два рукописи цього перекладу, які походять аж із XVII ст., що, як нам здається, тим більше говорить про популярність твору, оскільки він багато разів друкувався в XVI ст. Перше чеське і взагалі слов'янське видання твору, підготовлене Ніколою Бакалажем, з'явилося у Пльзені в 1504 р. під назвою «Kniha welmi nabožna, jenž slove Barlaam, kteraužto onen veliký doktor Johannes Damascenus přeložil z řeckeho jazyka v latinský». Крім цього видання, вісімкою, з'явилося в 1512 р. друге — чверткою і в 1593 р.— третє, у Празі. Чи в основі цих видань лежав переклад Лаврентія де Тин Горшова, чи ні, чи всі вони мають ідентичний текст, чи це різні переклади, про це я не можу судити, тому що я не дістав єдиної чеської спеціальної роботи Я. Є. Воцеля, при-

[1] H. Zotenberg. Mémoire etc., c. 79.

священої цьому романові,«Про дві старочеські обробки духовного роману «Варлаам і Йоасаф» (Sitzungsberichte der Königl. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften, 1854)[1].

У XVII та XVIII ст. цей роман, як нам здається, був у Чехії майже забутий, принаймні ми не маємо відомостей про яке-небудь нове його видання. Лише в нашому столітті, а саме в 1840 р., з'явилися дві публікації, які зовсім не пов'язані з старими виданнями, а були перекладами німецьких обробок для юнацтва, котрі масово фабрикував відомий дитячий письменник Хр. Шмідт, автор твору «Великодні дарунки», як він себе охоче називав. Один переклад Ярослава Поспішила з'явився в Кралевім Градці під назвою «Josafat syn krala indického, příběh se starovakosti křestánske» (120 сторінок), другий, надрукований (в Празі?) під тією самою назвою і в тому самому році, був підготовлений Й. П. Девітським* і містив 168 друкованих сторінок[2].

В польську літературу цей роман проник значно пізніше, і дивно, що зацікавленість ним збіглася з часом занепаду літератури та початком розкладу польського суспільства. Перше і єдине відоме нам польське видання роману з'явилось у Кракові в маленькому форматі (folio) під такою назвою: «Królewic Indyjski w Polski stroy przybrany, albo Historya o świętym Josaphacie królewiću Indyjskim y o świętym Barlaamie Pustelniku Pustynicy Senaar nazwaney. Od świętego Jana Damascena napisana, a z greckiego ięzyka na laciński od Jakuba Belliusza, Prunausza Cenobiarchy przetłumaczona. Teraz zaś przez X. Matheusza Ignacego Kuligowskiego, Dziekana Wołkowyskiego Proboszcza y Plebana Wołyńskiego z łacińskiego textu na wiersz Polski przełożona. W którey oprócz wielu dziwnych transakcyi, uciesznych trafunków, duchownych instrukcyi, znayduie się wiary S. Katholickiey y taiemnie Boskich krótkie a iasne zebranie, pokazanie obłud świata y marności iego, wywiedziona dekretów Boskich, iednym fortelem ludzkim nie obronionych nieodmienność. A dla pożytku duchownego do Druku podana Roku Pańskiego 1688. W Krakowie, w Drukarni Mikołaia Alexandra Schedla I. K. M. Ordynaryinego Typogr.».

Твір, написаний у звичному для поляків 13-складовому

---

[1] Jaroslav Vlček. Dějiny české literatury, v Praze, 1893, c. 21. Див. також: J. Hanuš. Barlaam i Josafat (Ottův Slovnik naučny, t. III, c. 331).

[2] Jos. Jungman. Historie Literatury české, t. I, s. 113, 426, 427 (Влчек його не цитує).

з парною римою розмірі, присвячений віленському воєводі і литовському великому гетьману Казиміру Сапезі. Куліговський у своїй переробці, яка ще й сьогодні добре читається і заслуговує уваги, досить вірно дотримується латинського тексту видання Біліуса (Париж, 1577) і, крім певних вільностей вислову, зумовлених віршованою формою, не дозволяє собі ніяких вставок, прикрас і скорочень, як це дуже щедро робили французькі та німецькі перероблювачі. Треба підкреслити, що мова цього автора, невідомого в літературі, майже не засмічена жахливими у той час поширеними макаронізмами, загалом пристойна і виразна, а його віршована форма — проста, але привабливa. У наступному розділі я наведу уривок з перекладу Куліговського, може, це спонукає польських істориків літератури приділити більше уваги цьому достойному, але тепер несправедливо забутому письменникові.

У XVIII ст. легенда про Варлаама і Йоасафа не втратила своєї привабливої сили для польської публіки. Прикладом цього може бути шкільна драма, або «діалог», на 5 дій, яку надрукував у 1760 р. чернець Міхал Лихонєвич, тодішній учитель синтаксису та поетики в м. Холмі, під назвою «Historia Josafata, Króla Indyjskiego». Ця віршована драма, яка знаходиться поряд з іншими подібними творами цього поета у власноручно написаному манускрипті, що зберігається у бібліотеці Оссолінських у Львові (інв. № 2455), була надрукована, як говориться в кінці драми в авторській примітці, «дещо раніше», а оскільки рукопис походить із 1762 р., то, можливо, десь у 1760 р. В Естрейхера ми знаходимо під роком 1760 лише один твір Лихонєвича, а саме: «Poëma sceleris comes talione gladii vindicata, in Scholarum piarum. Culmensium theatro patrio idiomate»[1]. Нісенітницю цього заголовка треба, мабуть, записати на рахунок польського бібліографа, який взагалі не завдавав собі багато труднощів, щоб точно подати заголовки або будь-які описи старих друків. У рукописі, що зберігається в бібліотеці Оссолінських, ми не знаходимо твору під заголовком, що його подав Естрейхер, але це не значить, що ні поданого Естрейхером твору, ані драми про Варлаама і Йоасафа не було десь надруковано.

До інших слов'янських, а також неслов'янських народів

[1] Estreicher. Bibliografia Polska XV—XVIII wieku, Bd. IX, c. 303.

Східної Європи (наприклад, румунів), які належать до сфери впливу східної греко-православної церкви, роман про Варлаама і Йоасафа дійшов коротким шляхом, а саме — безпосередньо з Греції у стародавньому церковнослов'янському перекладі, що походить з XIV або навіть з XIII ст. Він виник, без сумніву, на південнослов'янському грунті, і тому не дивно, що роман користувався там, особливо у Сербії та Хорватії, великою популярністю. Важкі національні та політичні обставини, в яких південнослов'янські народи жили декілька століть, не перешкоджали виникненню скільки-небудь самостійної літературної переробки великого твору, його лише часто і старанно переписували і забарвлювали церковнослов'янською мовою, що була під певним впливом народної мови; особливо підтримували традицію цього роману на горі Афон.

Заслугою слов'янських учених Ягича, Новаковича, Міклошича та інших є те, що вони довели, а частково й вивчили та опублікували нечисленні південнослов'янські рукописи роману, які, на жаль, збереглися переважно лише у фрагментах. Так, Ягич у своїй «Historia književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga», виданій у 1868 р. звертає увагу на сербсько-хорватський рукопис роману про Варлаама, який тоді був власністю Мігановича, а тепер — Аграмської академії* і який походить з XV ст. Інший сербський рукопис, так само з XV ст., знаходиться у Петербурзі у збірці, що колись належала Хлудову, а тепер імператорській Публічній бібліотеці. Дуже важливим є шишатовацький рукопис, написаний у 1518 р., який Новакович порівняв з іншими текстами і частково їх опублікував[1]. З XVI ст. походить також сербський рукопис роману, що знаходиться у віденській цісарсько-королівській придворній бібліотеці, на який уперше вказав Міклошич[2]. Колись він був власністю Хіландарського монастиря на Афонській горі, його повна назва така: «Писаніе сіе душеполезно от вьнутрьнее єфіопские страны глаголемые Индия вь святыи градь перѣнесене Іоанном мнихомь, мужемь честномь и добродѣтелномь, монастыра сего Савы. Вь нем же житие Варлаама и Іоасафа пріснопаметного и божественого». Нарешті, до XVII ст.

---

[1] St. Novaković. Varlaam i Joasaf (Glasnik srpskog učenog družtva, 1881, Bd. 50, s. 1—121).

[2] Fr. Miklosich. Lexicon linguae palaeoslovenicae. Wien, 1862—1865, s. VI.

належать два сербські рукописи твору, які знаходяться у монастирі св. Павла на Афонській горі[1].

Безсумнівно, найбільшої популярності на слов'янській землі досяг роман на Русі, як у південній, так і у північній. Тут, у Софійському монастирі в Новгороді, і зберігся взагалі найстаріший рукопис церковнослов'янського варіанта, який походить з XIV ст. Крім нього, існує понад десяток інших рукописів, на основі яких Кирпичников дозволив собі зробити висновок, «що в Росії було не тільки два різних переклади, але й дві різних редакції грецького тексту»[2]. Хоч, приєднуючись до Веселовського[3], ми мусимо вважати докази, на яких побудоване це твердження, не надійними, а саме твердження зовсім не доведеним, та вже велика кількість рукописів є свідченням того, яким популярним на Русі був роман.

У Росії роман видано вже в першій половині XVII ст., а саме у Південній Росії у друкарні Василіанського монастиря в Кутеїні в 1637 р. Переклад, зроблений поширеною тоді власне в усій Південній Росії літературною мовою, яку не зовсім правильно називали білоруською, носить назву «Гисторія, албо правдивое выписание святого Іоанна Дамаскина о житіи святых преподобных отец Варлаама и Оасафа и о наверненю індіян. Старанієм и коштом іноков общежителного монастыря Кутеенского ново з грецкого и словенского на рускій язык преложена.., 1637 іюля 22 дня».

Судячи з цього заголовка, переклад повинен був виникнути зовсім незалежно від західноєвропейської, латинської версії, таким чином був безпосереднім продовженням і відповідним для того часу втіленням уже існуючої грекослов'янської традиції. З цього погляду ми могли б його розглядати як аналог до відомої «Острозької біблії» 1580 р., яка також була перекладена безпосередньо з грецького оригіналу за допомогою церковнослов'янського варіанта. Але Кирпичников висловлює здогад, що кутеїнський переклад був не зовсім незалежний від латинського варіанта, щоправда, він не навів жодного доказу залежності шляхом порівняння текстів, так що ми можемо вважати його

---

[1] St. Novaković. Loc. cit., c. 53.

[2] А. Кирпичников. Византийская повесть и «Повесть о Варлааме и Йоасафе», Харків, 1876, с. 182.

[3] Веселовский, op. cit.

твердження лише непевним припущенням. Навпаки, про правдивість твердження, яке висловлене в заголовку кутеїнського видання, здається мені, говорить вже ім'я героя «Йоасаф», що характеризує грецький і всі від нього безпосередньо залежні слов'янські і румунські тексти, тимчасом як для латинського варіанта і для всіх від нього залежних західноєвропейських, слов'янських та румунських варіантів характерне ім'я «Йосафат». Найчіткіше виступає ця різниця у румунських перекладах: хоч румуни, як відомо, належать до греко-православної церкви, з трьох відомих у них до цього часу обробок роману про Варлаама два перекладі, що прийшли з церковнослов'янського варіанта, мають ім'я «Йоасаф», або «Йосаф», а одна, перекладена з італійського оригіналу, має також звичне для Заходу ім'я «Йосафат»[1]. Звичайно, це зауваження не є вирішальним, тому що лише детальне порівняння текстів, яке, на жаль, для мене тепер неможливе, може з'ясувати питання, порушене Кирпичниковим.

Кутеїнське видання є, правда, єдиним повним виданням роману, що вийшло у Південній Росії; лиховісна буря козацьких воєн, яка незабаром вибухнула в 1648 р. і покрила більш як на півстоліття всю Південну Росію кров'ю і руїнами, завдала також смертельного удару південноруській літературі, що ледве народжувалася, і загальмувала на довгий час весь культурний розвиток у цій країні[2]. Що це видання відповідало дійсній потребі південноруської публіки, ми переконуємося не лише з того, що воно швидко розійшлося і тепер його екземпляри належать до великих бібліографічних рідкостей[3], але й з того характерного для Південної Русі факту, що в пізніші сумні часи, коли багато південноруських друкарень були зруйновані і щезли, а ті, які в невеликій кількості залишилися, так зубожіли, що не могли відважитися на видання такого великого твору, як «Варлаам і Йоасаф», його багато разів переписували з дру-

---

[1] M. Gaster. Chréstomathie roumaine. Textes imprimés et manuscrits du XVI-me an XIX-me siècle; specimens dialecticales et de littérature populaire. Leipzig — Bucarest, Bd. I, 129, II, 76.

[2] Див. про це мою статтю «Характеристика руської літератури в XVI—XVIII ст.» у львівському журналі «Kwartalnik historyczny», 1892.

[3] Каратаев. Описание славянорусских книг, напечатанных кирилловскими буквами («Сборник императорской Академии наук», т. 34), Спб., 1883, № 1, с. 445—456.

кованого кутеїнського видання. Так, наприклад, усі існуючі нині в Галичині в публічних і приватних бібліотеках рукописи роману про Варлаама, згідно з інформацією проф. Калужняцького (який, на жаль, не подає їхньої кількості) є точними копіями кутеїнського видання[1].

Друге, повніше російське видання роману вийшло в Москві 1681 р. і було підготоване видатним південноруським ученим Симеоном Полоцьким; воно прикрашене кількома віршами, які він сам писав. Ці вірші, звичайно, також духовного і естетичного змісту (пісня Йоасафа на похвалу пустелі тощо), пізніше перейшли до народних співців, лірників, і стали, таким чином, надбанням найширших мас російського народу, які багато разів їх переробляли[2]. Не підлягає жодному сумніву, що сам роман, а також вплетені в нього притчі і набожні пісні, немало сприяли розвиткові деяких аскетичних сект у російському «расколі», а особливо серед так званих «бегунов», «странников» тощо[3].

Подібно до Західної Європи, де цей роман був у скороченому вигляді вміщений у великих збірниках творів, особливо в «Legenda aurea», в Росії взяте з роману житіє святих Варлаама і Йоасафа було введене до Четьї-мінеї, виданої в Києві св. Димитрієм Тупталом, званим Димитрієм Ростовським (теж південноруським ученим), під датою 19 листопада. Цей твір, надзвичайно популярний як серед духовенства, так і серед простого люду, з кінця XVII і до нашого століття витримав багато видань, переважно в Москві. Про те, що Четьї-мінеї, особливо в Південній Русі, охоче читали селяни, а ті, хто не вмів читати, їх захоплено слухали, свідчить український поет Тарас Шевченко, сам син селянина, який в епілозі до своїх «Гайдамаків» розказує, як колись у його рідній хаті іноді в неділю його дід, що знав письмо, читав уголос Мінеї сусідам, а потім, після чарки горілки, на прохання сина, розповідав жахливу історію Коліївщини, тобто розгрому польської шляхти в Умані (1768), а він сам, маленький хлопчик, слухав ці читання та розповіді, то радіючи, то плачучи[4].

[1] Див. його цінну роботу про російські рукописи, що знаходяться в Галичині, в «Трудах третьего археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874», ч. II, Киев, 1878, с. 237.

[2] Зібрані з уст народу, вони були надруковані Безсоновим в «Каликах перехожих», а також Варенцовим у «Русских духовных стихах».

[3] Кирпичников, op. cit.

[4] Т. Шевченко. Кобзар, Львів, 1893, т. 1, с. 155.

У Румунію, яка довгий час була посередником духовних взаємин між Росією, з одного боку, і південними слов'янами та греками — з другого, роман так само проник на зорі румунського письменства. Він був перекладений румунською мовою, як це можна було передбачати, з церковнослов'янської. Заслугою М. Гастера[1] є те, що він перший звернув увагу дослідників на ці переклади і опублікував з них зразки. До нас дійшли всього три румунські переклади, і всі лише рукописні. Найстаріший переклад, який був завершений у 1648 р. Удріте Нестурелом, буквально, а іноді навіть по-рабськи наслідує слов'янський текст. Другий, з якого Гастер передрукував у своїй «Хрестоматії» лише притчу про однорога, з'явився близько 1654 р.; його автором був якийсь Йо Нягой; чи він переклав по-румунськи весь твір, чи тільки окремі фрагменти, з пояснень Гастера ми не змогли встановити; притча про однорога порівняно з слов'янським і грецьким текстами, здається, скорочена. Дуже цікавим, нарешті, є третій варіант роману румунською мовою — єдиний західноєвропейський, який ми знаходимо в православного народу. Але він також завдячує своїм виникненням особливій обставині і, очевидно, залишився в самій Румунії зовсім не відомим, тому що єдиний його рукопис, мабуть, автограф перекладача, знаходиться у віденській цісарсько-королівській придворній бібліотеці (Mss. slav., 73). В заголовку, який Гастер (Хрестоматія, II, 76) не повністю передав, перекладач, молдавський логофет Владул Бокулескул, говорить, що книжку «Життя святого Йоасафа» він переклав з італійської на румунську мову, коли перебував 1764 р. у Мілані в ув'язненні. Рукопис, який містить лише 120 сторінок малого формату (чвертка),— це стислий виклад сюжету роману і був, мабуть, перекладений з якоїсь народної книжки[2].

Щоб, по можливості, доповнити картину поширення роману в Європі, ми повинні врахувати ще його вплив на пізнішу візантійсько-грецьку літературу. Ми вже згадували, що роман, як нам здається, вперше потрапив у Європу лише в XI ст. Очевидно, гора Афон була першим місцем,

---

[1] M. Gaster. Literatura populara româna. Bucuresci, 1883, s. 53. Цю книжку, на жаль, я не міг дістати і користувався лише твором цього ж автора «Chréstomathie roumaine», Bukarest—Leipzig, 1891.

[2] M. Gaster, op. cit. Bd. I, s. LIII—LV, 129, 165; Bd. II, 76—78.

де його старанно читали і старанно переписували. Вже на кінець XIII ст. він, здається, став загальним надбанням освічених людей. Притчі роману надихають поета Емануїла Філу до цікавих віршів, а король Іоанн Кантакузен, коли його змусили в 1355 р. зректися престолу, взяв собі чернече ім'я Йоасафа, профануючи цим праобраз індійського засновника релігії. В цей час, мабуть, з'явився також переклад роману грецькою народною мовою, який маємо у деяких рукописах і автором якого називають, власне, невідомого Петроса Казиматіса[1].

А тепер повернемось на Схід і розглянемо виникнення і поширення роману, а також гіпотези, висловлені про це різними європейськими вченими. Оскільки хід цього дослідження трохи заплутаний і складний, то ми його зразу ж поділимо на два етапи, що йдуть один за одним, приймаючи заради ясності і наочності викладу 1887 рік, в якому з'явилися грунтовні «Mémoire sur le texte et sur les versions orientales du Livre de Barlaam et Joasaph» Г. Цотенберга, як опорний пункт у ході дослідження, і розглядаючи за допомогою Цотенберга результати, що були досягнуті до цього року (принагідно доповнюючи його дані), а потім звернемо свою увагу на пізніші відкриття та погляди.

Робота Цотенберга про походження роману та його автора складається з двох частин; у першій він відхиляє погляд про авторство, традиційно приписуване Іоанну Дамаскину, у другій збирає усі важливі факти для виявлення дійсного автора і часу виникнення твору. Для нашого подальшого дослідження важливо детальніше розглянути ці обидві частини роботи Г. Цотенберга і підкреслити ті докази, які він висунув.

У передмові до свого видання латинського перекладу творів Іоанна Дамаскина разом із історією про Варлаама і Йоасафа вчений Якоб Білліус у 1677 р. навів такі докази про те, що Дамаскин є автором роману:

1. Що вже перший перекладач згаданого твору латинською мовою Георгій з Трапезунда назвав автора «Vir doctus natione Graecus... non alium quam Damascenum autorem protulit»[2];

---

[1] K. Krumbacher. Geschichte der byzantischen Literatur, 378, 97, 468; порівн.: Zotenberg. Mémoire, 78.

[2] Вчений муж, за походженням грек... Він висловив думку, автором може бути тільки Дамаскин *(лат.)*.— *Ред.*

2. Що стиль роману дуже подібний до стилю інших творів Іоанна;

3. Що багато цитат зі святого письма як у романі, так і в творах Дамаскина ідентичні;

4. Те ж саме стосується цитат з творів отців церкви, а саме: з творів Василія Великого, Григорія Назіанзина та інших;

5. Що в романі наводяться цитати з творів Іоанна Дамаскина, зокрема з його книжки «De orthodoxa fide»;

6. Що в цих обох творах є місця, які, хоч за стилем не подібні, однак викладають ту саму доктрину, що властива Дамаскину,— це стосується особливо розділів «De libera voluntate» і «De libero arbitrio», а також тих місць, де захищається почитання ікон від нападів іконоборців.

Ці аргументи, до яких з того часу ніхто нічого більше не додає, Цотенберг переконливо спростував, спираючись на широку обізнаність з творами давніх церковних письменників та з допомогою глибокої перевірки відповідних текстів. Те, що Георгій з Трапезунда, який жив в XI ст., не може бути достовірним свідком авторства твору з VII ст., само собою зрозуміле, тим більше що він суперечив старій грецькій традиції, яка приписувала твір якомусь Іоанну-ченцю, а не Іоанну Дамаскину. Щодо стилю, то Цотенберг цілком слушно підкреслює, що якби стиль роману про Варлаама та інших творів Дамаскина навіть був подібним, то й це ще не дає підстав приписати йому роман. На жаль, детальний аналіз —а Цотенберг присвячує йому багато сторінок своїх «Mémoires» — показує, що стиль роману, як небо від землі, відрізняється від стилю безсумнівно аутентичних творів Дамаскина. Якщо стиль роману легкий, привабливий, гармонійний, тобто відповідний змістові, то Дамаскин пише пишномовно, сухо, часто неясно і плутано, не вміє утворювати гарних синтаксичних конструкцій, а лише примітивно поєднує речення сполучником και, не турбуючись про їх підрядність. Цікавим є наведений Цотенбергом доказ того, що цитати із святого письма в романі про Варлаама і у творах Дамаскина взяті з різних списків святого тексту, хоч вони іноді посилаються на ті самі місця.

Що стосується цитат із древніх отців церкви, то з приводу цього Цотенберг нагадує дві обставини: по-перше, в романі про Варлаама ніде виразно не вказано імені жодного отця церкви, а речення з їхніх творів находяться без усяко-

го відокремлення від іншого тексту; лише двічі говориться: «Так пише один мудрець нашої країни»; по-друге, у християнській частині Малої Азії часів Дамаскина та вже й значно раніше, з III і IV ст., існували збірники цитат, так звані «τόποι παραλληλοι»[1], які майже всі письменники використовували у полемічних та літературних цілях. Тому зрозуміло, що автор роману про Варлаама і Дамаскин могли цитувати ті самі місця з творів давніх отців церкви, отже, нема потреби робити з цього висновок про ідентичність авторства. Так само стає нам зрозуміло, що іноді дуже важко довести, що цитатою є те місце, яке автор роману не позначив, отже, дуже ризиковано на підставі таких сумнівних цитат встановлювати залежність між романом і творами Дамаскина.

Все ж виникає питання, яких отців церкви цитує автор роману? Адже не підлягає сумніву, що відповідь на це питання дала б нам надійні підстави для позначення дати твору, а саме для встановлення «terminus a quo»[2]. Цотенберг доводить, що в романі про Варлаама ми знаходимо цитати лише давніх отців церкви IV і V століть, переважно Василія Великого, Григорія Назіанзина, а в деяких місцях, про які ми зараз будемо говорити, також Максима Сповідника і Немезія. З цього можна зробити висновок, що роман міг бути написаний найраніше в кінці V ст. Цей висновок підтверджується ще однією досить важливою обставиною. Якщо дотримуватися старої традиції, що роман був написаний у монастирі св. Сави біля Єрусалима, а ми не маємо підстав сумніватися у цьому, то він, звичайно, не міг з'явитися до заснування цього монастиря, а монастир, як відомо, був збудований у 491 р. св. Євфімієм разом із св. Савою[3].

Так само, як і з іншими, стоїть справа з цитатами, які автор роману про Варлаама взяв ніби в Іоанна Дамаскина, котрий ні прямо, ні посередньо ніде в романі не згадується. Цотенберг доводить, що ці псевдоцитати не являють собою чогось характерного для Дамаскина, що автор роману взяв їх, так само, як і Дамаскин, з інших, давніших джерел. І хоч головні питання християнської догматики, викладеної в романі, ідентичні з такими ж питаннями у Дамаскина,

---

[1] Порівняльні місця *(грецьк.)*.— *Ред.*
[2] Термін, від якого *(лат.)*.— *Ред.*
[3] H. Zotenberg. Mémoire, c. 36.

проте вони так само ідентичні з догмами всіх учителів православної ортодоксальної церкви VIII, VII, так як і VI століть, а тому не можна знайти надійних підстав для точнішого датування твору. Є, проте, деякі особливі моменти, коли справу слід розглядати інакше. Так, уже Біліус звертав увагу на суперечку про ікони і ті місця в романі, де про це йде мова. Ми знаємо, що суперечка про ікони у грецькій церкві розпочалася дуже бурхливо у другій половині VII ст. і протягом кількох століть тримала грецьку церкву в стані великого безладдя. Але Цотенберг переконливо доводить, що з тих місць роману про Варлаама, де йдеться про іконопочитання, ще не зовсім відчутні запеклі суперечки із-за ікон, отже, правдоподібно, що вони були запозичені від давніших церковних письменників. Так, відоме місце, цитоване Іоанном Дамаскиним, про те, що звеличення і почитання належить не іконі, створеній людською рукою, а прототипові, знаходимо вже в IV ст. у Василія Великого. Християнські письменники IV, V і VI ст. у полеміці з нехристиянами захищали християнський обряд вшанування ікон. Спеціальний трактат про звеличання християнських ікон написав на початку VII ст. задовго до виникнення полеміки про ікони у самій церкві Леонтій Неаполітанський, єпископ із Кіпру, і його повчальні слова майже дослівно були введені у канони II Нікейського собору[1].

Справді, не пощастило Білліусу з його посиланням на відповідність доктрини про вільне судження у романі про Варлаама і в творі Іоанна Дамаскина. Цотенберг доводить, що на основі поглядів давніх церковних письменників, особливо Максима Сповідника, Немезія і Григорія Назіанзина[2], у відповідних місцях роману розвивається не тільки не ідентична, а й просто протилежна доктрина.

Лише уривок про вільне волевиявлення, на яке так само покликався Білліус, дійсно і в романі, і в книзі «De orthodoxa fide» є ідентичним не тільки за змістом, а й дослівним щодо тексту. Цей уривок, надзвичайно важливий для історії композиції грецького роману про Варлаама, стосується відомих суперечок у грецькій церкві про те, чи Христос як одночасно бог і людина мав лише єдину божу волю, чи подвійну — божу і людську. Ця суперечка, яка у церковній

---

[1] H. Zotenberg. Mémoire, c. 33.
[2] Ibidem, c. 23—29.

історії називається боротьбою з монотелетською єрессю*, спалахнула в 633 р., коли александрійський патріарх Кір опублікував свої дев'ять тез, в яких була розвинута доктрина про єдину волю Христа. Незабаром великі монотелетські церковні збори опублікували свій «ектезіс», тобто мотивоване віровизнання, яке стало причиною дальших суперечок. Проти цієї монотелетської доктрини майже з однаковими, у цілком однакових висловах, аргументами виступає як роман про Варлаама, так і Іоанн з Дамаска. Отже, який можна зробити звідси висновок? Для цього є декілька можливостей, проте з застереженням, що якщо не весь роман, то принаймні той уривок «De libera voluntate» міг бути написаний щонайраніше близько 633 р. Але чи може ідентичність цього уривка бути доказом того, що Іоанн Дамаскин є автором роману про Варлаама? Цілком можливо, що роман існував уже раніше, а цей уривок був доданий до нього пізніше у зв'язку з дителетською доктриною; Цотенберг, очевидно, сам схиляється до такої думки, підкреслюючи, що цей уривок не дуже відповідає загальному фону роману. Можна також припустити, що трактат про вільну волю був написаний незалежно і від роману про Варлаама, і від твору Дамаскина якоюсь третьою особою як підсумок дителетської доктрини, а потім був внесений у відповідні твори як автором роману, так і видатним догматиком[1].

Тут мусимо підкреслити ще один факт, який має велике значення для встановлення часу створення роману. Цей твір обходить поняття магометанства. Його автор ділить усі відомі йому релігії на дві категорії: прихильників сил природи і створінь, тобто поганів, і прихильників єдиного бога, тобто іудеїв і християн. Неважко зрозуміти, що сірійський грек уже після 631 р., коли Магомет уперше з'явився на кордоні Сірії з армією, що налічувала 30 000 чоловік, завоював кілька міст, змусивши багатьох християн і навіть священиків перейти у магометанство[2], не міг замовчати чи ігнорувати існування цієї нової релігії або секти, тим більше що і в творах Іоанна Дамаскина знаходимо численні сліди його знайомства з магометанством. Уже цей єдиний факт, поєднаний з тим, що раніше було сказано про

[1] H. Zotenberg. Mémoire, c. 51—57.

[2] M. Kasimirski. Le Koran, traduction nouvelle faite sur le texte Arabe, Paris, 1855, c. XXIV.

монотелетську суперечку, дає, на мій погляд, істотний доказ, що дителетський уривок справді є пізнішим додатком, чужою вставкою в романі, яка не існувала у первісному тексті. Цю думку висловили вже в 1864 р. Цотенберг і П. Мейер у передмові до свого видання праць Гю де Камбре, висунувши гіпотезу, що роман був написаний десь у Єгипті ще перед виникненням ісламу. За цю гіпотезу висловився Літтре («Journal des Savants», 1865, p. 337), проти неї — Макс Мюллер («Selected Essays»,Лондон,1881, I, p. 533); у своїх «Mémoire» Цотенберг відкинув її, вважаючи, що потрібно прийняти стару грецьку традиційну думку про виникнення роману у монастирі св. Сави; він не звернув уваги на доісламський час виникнення роману, хоч це було б необхідно[1].

Якщо завдяки цим доказам відпадають сумніви і підтверджується факт, що роман про Варлаама і Йоасафа міг бути написаний принаймні не раніше кінця V ст. і не пізніше 630 р., отже, він ні в якому разі не міг бути твором Іоанна з Дамаска, то тут природно постає питання: хто ж є автором такого важливого для загальної історії літератури і такого чудового твору? Вказівка, подана вже у назві роману про автора як ченця Іоанна Монахоса з монастиря св. Сави, не може нам багато допомогти, тому що ім'я «Іоанн» у ті часи було дуже поширеним. Ми маємо окремі записки і випадкові згадки про деяких ченців із тим іменем, які жили у монастирі Сави в той період, який нас цікавить, але не знаємо нічого певного ні про жодного з них і найменше про те, хто є автором роману. Цотенберг присвятив імені цих монахів старанні, так само розумні, як, на мою думку, і безплідні дослідження, не пішовши у цій справі далі обережних гіпотез, тому що, зрештою, однаково, чи він приписує цьому роману одного, другого чи третього ченця Іоанна, про яких повідомляють старі житія, записки і випадкові згадки,— адже про жодного з них ми нічого певного не знаємо і не дізнаємося з його гіпотез.

Тут треба зразу підкреслити, що не всі грецькі рукописи вважають того невідомого ченця Іоанна автором роману і що, як ми вже раніше говорили, існує два рукописи з XV ст., які називають іншого автора роману, а власне Євфімія Іберійського. Навіть більше! Згідно з цими рукописами Євфимій не є власне автором, а лише перекладачем

[1] M. Kasimirski, op. cit., c. 2, 57—58.

роману невідомо з якої мови — з іберійської, тобто грузинської, чи з ефіопської на грецьку мову! На це вказує венеціанський рукопис про історію Варлаама і Йоасафа, а саме грецький, який вказує, що «ἑρμηνευθεῖσα ἀπὸ τῆς ἰβήρων πρὸς τὴν ἑλλάδα γλώσσαν ὑπὲρ Εὐθυμίου ἀνδρὸς τιμίου καί εὐσεβοῦς λεγομένου ἴβηρος»[1], тоді як паризький рукопис подає, що Євфімій переклав роман з ефіопської мови на грецьку з допомогою якогось Афанасія Афоніта[2]. Цотенберг відкидає цей здогад як необгрунтований і продиктований лише фантазією локального патріотизму пізніших переписувачів. Щодо перекладу з грузинської мови на грецьку, то він вважає це зовсім не вірогідним, «qu'un ouvrage d'une forme si achevée, à la fois si profond et si éloquent, comme le livre du Barlaam et Joasaph, ait été composé primitivement en un idiome encore inculte»[3]. Доказом неможливості подібного припущення Цотенберг вважає також те, що цитовані в романі, але спеціально не позначені цитати із святого письма при перекладі з грузинської мови слід було б також перекладати і вони безумовно мали б більш-менш значні відхилення від загальноприйнятого тексту святого письма; у нашому ж тексті вони вказують на протилежне, тобто що їх узято саме з грецького тексту святого письма. Але це може вважатися доказом того, що роман був перекладений не з якоїсь іншої мови на грецьку, а був написаний грецькою мовою[4]. Обидва рукописи, в яких автором роману про Варлаама вважається Євфімій, на думку Цотенберга, є, можливо, копії з примірника Євфімія.

Хто ж був той Євфімій Іберієць? Цотенберг не приділив цій особі належної уваги. Очевидно, ми маємо тут справу з двома ченцями з тим самим іменем, один з яких був у кінці V ст., разом із св. Савою, засновником монастиря св. Сави, а другий, який помер у 1026 р., ймовірно, був власником того рукопису про Варлаама, від якого виникли венеціанська і паризька копії. Про старшого Євфімія Цотенберг наводить ще такий факт, що він разом із св. Савою написав

---

[1] Вона перекладена грецькою мовою з мови іберійської Євфімієм, мужем поважним і богобоязливим, якого називали ібером *(грецьк.)*.— *Ред.*

[2] H. Zotenberg. Mémoire, c. 7.

[3] Щоб твір такої досконалої форми, одночасно настільки глибокий і такий красномовний, як книжка Варлаама і Йоасафа, був написаний ще не виробленою мовою *(франц.)*.— *Ред.*

[4] H. Zotenberg. Mémoire, c. 9.

«Турісоп», який пізніше був виправлений Софронієм і Іоанном Дамаскиним і прийнятий багатьма церквами[1].

З цих зауважень видно, що Цотенберг, незважаючи на всю свою прозорливість і велику обізнаність у східних, особливо сірійсько-палестинських джерелах, на питання про автора роману не міг, однак, дати повної і задовільної відповіді. Більш важливими та вдалими були його дослідження щодо джерел твору.

Те, що за часів середньовіччя і Реформації вірили у реальність осіб і подій, зображених у романі, бачимо найкраще з того, що імена обох героїв роману були занесені у «Martyrologium romanum», а уривки роману — їхня вигадана біографія — у агіографічні збірки як Заходу («Legenda aurea»), так і слов'янської православної церкви (Четьї-мінеї). Лише у XIX ст. твір цей визнали і розглядали як роман, тобто як витвір фантазії. Наскільки мені відомо, вперше він з'явився в «The History of Fiction» англійця Джона Денлопа, першим виданням у 1814 р. у Едінбурзі. До речі, Денлоп ще не наважується прямо заперечити, що історія Варлаама та Йоасафа не грунтується на справжніх подіях, а звертає увагу на несумісність епохи і характеру зображених осіб з викладеною в романі догматикою, «яка лише через багато століть після ери тих святих сповнила світ суперечками»[2]. Більш рішуче, а саме як белетристичний твір розглядав роман відомий французький орієнталіст Сильвестр де Засі, який у 1816 р. у передмові до свого перекладу «Каліла і Дімни» говорив про поширення оповідання про Варлаама і Йоасафа з Індії аж до німецьких країв[3]. Чим ближче європейська наука знайомилася з літературою і історією далекого Сходу, і зокрема Індії, тим більше напрошувалась думка про якийсь тісний зв'язок християнської історії індійського принца з Індією. Наскільки цей зв'язок є природним і само собою зрозумілим, ми переконуємося з факту, який став загальновідомим лише в останній час. Один португалець, що жив у XVI ст., Діого да Конто, який декілька років перебував в Індії і написав твір про подвиги португальців в Азії («Decada quinta da Asia des Feitos que o Portugueses fizerã», Lisboa, 1612), помітив над-

[1] Ibidem, c. 73.

[2] J. Dunlop — F. Liebrecht, op. cit., 27.

[3] Цитується за Johann von Lanberg. Liedersaal, das ist Sammelung altdeutscher Gedichte aus ungedruckten Quellen, 1820, Bd. I, c. 252.

звичайну подібність індійської легенди про Будду до історії про навернення Йоасафа (кн. VI, розд. II, стор. 123), але як віруючий католик висловив свою думку з приводу цього: немовби легенда про Будду є наслідуванням християнської історії про Варлаама та Йоасафа[1].

У 1847 р. тобто майже одночасно з прозовим перекладом грецького роману Лібрехта, у Мюнстері з'явився німецький переклад єврейської народної книги під назвою «Принц і дервіш, або Мандрівки Ібн-Хісдая», переклад В. А. Мейзель, Щецін, 1847 (друге, цілком перероблене видання цього твору з'явилося у Пешті 1830 р.). Це була поетична переробка роману про Варлаама, яку створив іспанський єврей Ібн-Хісдай на початку XIII ст.; але оскільки у назві єврейського тексту було вказано, що це переклад із грецької, то на цей твір дослідники мало звертали уваги, і ще Цотенберг був упевнений, що він походить від грецького роману. Але гебраїсти, яких цей твір спонукав до його глибшого вивчення, звернули увагу на ті численні сліди в ньому, які вели до Індії, і вже у 1851 р. М. Штейншнейдер, який опублікував у 1847 р. кілька епізодів з твору Ібн-Хісдай у збірнику «Манна» (Відень, 1847) у німецькій переробці, поставив індологам питання: «Чи існує якийсь індійський твір, за зразком якого могла бути створена історія принца і дервіша, так щоб грецький Варлаам був лише християнською обробкою індійської теми?»[2]

Відповіді на це питання не було цілих вісім років, поки французький орієнталіст Ілар Бартелемі не видав у 1859 р. життєпис Будди, з якого кожному об'єктивному дослідникові впала у вічі близька спорідненість життєвої долі Будди з історією Йоасафа, розказаною у грецькому романі. Вже в тому самому році у рецензії на твір Барталемі «Journal des Débats» від 29 липня 1859 р. (на це вказав Лабуле[3], а в наступному році в Ебертовому «Jahrbuch für romanische und englische Literatur», т. II і III) з'явилася стаття Фелікса Лібрехта «Джерела Варлаама і Йоасафа», що проклала нові шляхи у дослідженні. На основі уривків з тібетської «Лалітавістари», поданих Іларом Бартелемі в його книзі «Le Bouddha et sa Religion», він довів, що суть опові-

---

[1] H. Zotenberg. Mémoire, c. 63.
[2] «Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Bd. V, 89—93.
[3] H. Zotenberg. Mémoire, 64.

дання про народження, юність, виховання, навернення і смерть Будди, яке міститься в цій книзі, майже ідентична з оповіданням про долю Йоасафа, і хоч сучасна «Лелітавістара» не є безпосередньо оригіналом грецького роману, проте грецький роман майже в усіх головних пунктах є дуже точною, звичайно пристосованою до християнських цілей і в деяких епізодах самостійною обробкою індійської легенди про життя Будди, отже, Йоасаф власне є Буддою, великим «світочем Азії», засновником найпоширенішої серед азіатських народів релігії[1].

Зіставлення паралельних текстів буддистської книги і християнського роману, систематично проведене Лібрехтом, було таким недвозначним і переконливим, що проти головного результату цього порівняння нічого, власне, не можна було сказати. Вже у 1864 р. видавці французького «Варлаама і Йоасафа» (публікація літературного об'єднання у Штутгарті, т. 75, стор. 310) оголосили справу завершеною і такою, що більше не потребує жодних доказів. Тим часом 1876 р. у Харкові з'явилася книга проф. А. Кирпичникова, який, далекий від будь-якої релігійно-церковної упередженості, лише з наукових мотивів виступив проти твердження Лібрехта, відкинув його як непевне і недоведене і намагався врятувати стару традицію, навіть з Іоанном Дамаскиним як автором грецької книги[2]. Проти цього виступив проф. Ол. Веселовський у своїй рецензії на книжку Кирпичникова («Журнал министерства народного просвещения», 1877, т. CXCII), в якій він хоч і назвав рятівну спробу харківського професора зовсім невдалою, але питання про безпосередній оригінал, що ліг в основу грецького твору, залишив відкритим і зовсім не вважав його завершеним відкриттям Лібрехта. Цілком слушно він вказав на те, що наведені Лібрехтом паралелі охоплюють лише половину грецького роману, тобто оповідання про Йоасафа; особа Варлаама була залишена Лібрехтом без уваги, тимчасом як вона відіграє у романі велику роль. Чи вона справді була додатково створена грецьким автором?

Веселовський не хотів цього визнати і навів додатковий матеріал з нової книжки про буддизм, яка в цей час вийшла, для підтвердження і кращого обгрунтування гіпотези

---

[1] Liebrecht. Zur Volkskunde, 441—442.

[2] А. Кирпичников. Византийские повести и повесть о Варлааме и Йоасафе, Харьков, 1876.

Лібрехта. Він узяв за вихідний пункт не «Лалітавістару»*, а іншу з численних збірок буддійських легенд — «Абхінішкраманасутра». Ця книга, яка до цього часу не знайдена в індійському оригіналі, потрапила на початку н. е. в Китай, де у 69—70 роках її переклали китайською мовою. З китайської на англійську її переклав і видав у Лондоні в 1875 р. Самюель Біл* під назвою «Романтична легенда про Будду-Сак'я». Тут подається більш коротко та виразно, ніж у «Лалітавістарі», життепис не лише самого Будди, але і його безпосередніх учнів і послідовників. Серед них видатне місце посів Ясада. Він був сином дуже багатого громадянина, надзвичайно вродливим і так само, як і Будду, батько його в дитинстві оберігав від зіткнень з горем і хворобами. Але одного разу, коли Ясада їхав на прогулянку, він побачив босого і напівголого аскета, постава і обличчя якого викликали в нього таке благоговіння, що він зійшов з коляски і кинувся на землю перед жебраком. Жебрак благословив юнака і пророкував йому, що він також позбудеться світської пишноти і стане аскетом. Цей жебрак був Буддою. Ясада незабаром послухав його поклику, втік з батьківського дому і став учнем Будди. В іншій буддійській легенді під назвою «Махарасту» також розповідається про долю Ясади або Ясода. Але там говориться, що Будда прийшов до Ясодового батька переодягнений купцем і, коли батько вийшов, він залишився з юнаком наодинці і розповів йому про Будду та його вчення, після чого Ясод залишив батьківський дім і пішов за учителем. Веселовський вбачає у Ясаді — Ясоді прототип Йоасафа, а Варлаам, який приходить у двір Йоасафа переодягненим купцем, є, на його думку, сам Будда[1].

При безмежній рухливості буддійських концепцій зовсім не є рідкістю, що одна і та ж особа зображається в тій самій ситуації раз як діяч, а раз як об'єкт дії. Тому я хотів би додати до легенди, яку передав Веселовський, ще інший варіант, що ілюструє рухливість і, так би мовити, здатність буддистських легенд до розщеплення. У тібетській версії «Абхінішкраманасутра» (уривки з Чома Керес) ми читаємо: «Принци Бімбісаро і Сіддгато (тобто Сіддгарта Гаутама, яким було первісне ім'я Будди) були друзями. Їхні батьки також щиро дружили. Бодгісато (Будда) був на п'ять років старший від Бімбісаро. Коли йому випов-

[1] Веселовський, loc. cit., 149—150.

шлось 29 років, він пішов у пустелю. Після шестирічних випробувань він досяг стану Будди (тобто осяяного) і в 35 років пішов шукати Бімбісаро. Великий мудрець Бімбісаро, коли мав 15 років, був поставлений батьком на чолі королівства. Будда виклав Бімбісаро своє вчення, коли той уже 16-й рік правив королівством. А правив він 52 роки; минуло 15 років його правління, поки він поєднався з церквою переможця (Будди), а після навернення він правив ще 37 років. Будда у цей час ще жив. Слабосилий і зрадливий син Бімбісаро Ад'ясатон убив свого батька і правив 32 роки. На восьмому році його панування вмер Будда[1]. Незважаючи на стислий виклад уривка, у цьому оповіданні можемо пізнати деякі головні риси легенди про Варлаама, щоправда, в інших комбінаціях: ми бачимо тут молодого короля, якому батько передає правління на 15-му році його життя; до цього короля приходить аскет, викладає йому своє вчення і навертає його до цього вчення. Правда, король не залишає свого панування, але править у дусі нового вчення, так само як і у грецькому романі наступник Йоасафа на індійському троні. Ім'я Бімбісаро нагадує, хоч дещо віддалено, ім'я Біланар, Балаварі, який в арабській версії грає роль Варлаама.

З іншого боку до вирішення питання про джерела грецького роману підійшов Г. Цотенберг у багато разів цитованих «Мемуарах». І хоч завдяки нововідкритим фактам ми тепер повинні визнати багато його висновків застарілими, проте ця робота дуже сприяла остаточному вирішенню проблеми. Насамперед він детально вивчив історичне тло грецького роману і досяг досить цікавих результатів: зокрема, він переконливо показав, що в романі зображені перси (тут названі аравійцями) у війні з християнами-греками, що автор виявляє досить точну обізнаність у перській релігії (мардеїзми), перських звичаях та побуті і самій Перській країні, зате про Індію він говорить лише загальними фразами. Але це ще не все. Цотенберг намагався також навести доказ того, що зображення двору короля у грецькому романі зовсім не відповідає індійським, а швидше перським відносинам. Особа «індійського» короля Авеніра, на його думку, є портретом великого перського короля Хозру Ану-

[1] P h. R d. F o r n a u x. Le Lalita Vistara (Développement des jeux), traduit du sanskrit en français, première partie (Annales in Musée Guimet, t. VI, Paris, 1889), c. 378.

шірвана, а диспут між християнами і нехристиянами, влаштований ним,— дуже жвавий відгомін відомого у перській історії диспуту між мардеїстами і прихильниками інших релігій, який влаштовував Гебад, батько Хозру, і який чув Хозру, ще бувши юнаком[1].

На підставі всіх цих міркувань і висловлювань Цотенберг вважав можливим зробити такі висновки:

1) індійське, а власне буддійське походження роману про Варлаама не підлягає сумніву; адже сам автор говорить, що він розповідає історію, «ἣν περ μοὶ ἀφηγήσαντο ἄνδρες εὐλαβεῖς»[2], яку йому не лише передавали усно, «ἐξ ὑπομνημάτων ταύτην ἀψευδῶν μεταφράσαντες»[3].

2) Є дуже багато редакцій легенд по Будду, з яких жодна повністю не підходить до нашого роману: загалом найближче до нього стоїть, на наш погляд, китайський варіант «Абхінішкраманасутра».

3) Здається, що грецький роман навіть у розповідних, не догматичних частинах є не перекладом, а вільною переробкою індійського оригіналу, хоч існують також окремі частини, як, наприклад, притчі, котрі перекладені, здається, дослівно;

4) між індійським оригіналом і грецьким текстом, здається, не було тексту-посередника, принаймні відомі нам східні варіанти, а саме арабські, єврейські і ефіопські, є перекладами або переробками грецького тексту[4].

Варто ще навести точку зору англійського індолога Ріса Девідса, який у передмові до своєї книжки «Buddhist birth stories or Jataka tales», т. I, стор. XXXVII і LXXI, висловлює думку, що джерелом роману про Варлаама була не «Лалітавістара», твір, який знають лише у північних буддистів, а якась збірка джатаків, у передмові якої подана коротка біографія Будди. Із джатаків автор узяв також притчі, що розсипані в романі, оригінали яких без винятку — буддійські[5].

Ця чудова праця Цотенберга, яка у 1886 р. з'явилась під назвою «Notice sur le livre du Barlaam et Josaphat», дала могутній поштовх до дальшого дослідження джерел

---

[1] Zotenberg. Mémoire, 58—61.

[2] «Яку мені розповіли побожні мужі» *(грецьк.).— Ред.*

[3] Але й перекладали її безпомилково з пам'ятних записок *(грецьк.).— Ред.*

[4] Ibidem, 65—66, 68—69.

[5] Ibidem, 66.

грецького роману. Особливо важливо було точніше визначити відношення арабських редакцій до грецьких. У своєму виданні Гі де Камбре Цотенберг і Мейер вказували на велику поширеність історії про Варлаама як у східнохристиянських сектах, так і у мусульман. Вони виявили і те, що мусульманські переробки грецького роману досить різноманітні, і тому існує принаймні два переклади арабською і не менше трьох арабських переробок роману. Один арабський переклад, зроблений, мабуть, безпосередньо з грецької мови, був сприйнятий двома великими християнськими сектами: мелхітами і яковітами. Яковітський варіант був у XVI ст. перекладений ефіопською мовою, а пізніше також вірменською. Мусульманська переробка мала грунтуватись на сірійському, тепер уже загубленому, варіанті грецького роману; видавці говорили про дві мусульмансько-арабські форми історії: поетичну, яка була перекладена іспанським євреєм Ібн-Хісдаєм єврейською мовою під назвою «Принц і дервіш» і яка до цього часу користується великою популярністю, і скорочену прозову під назвою «Уривок із книги одного з найзнаменитіших мудреців Індії — книга, повна красномовних афоризмів, щирих висловів і прекрасних ідей»[1], фрагмент якої знайшов Блау 1853 р. в Константинополі. Цієї генеалогії східних версій, яку без застережень прийняв і Кирпичников, дотримувався у 1885 р. і Цотенберг у своїх «Мемуарах», причому зауважимо, що він, хоч і подав у додатку до своєї роботи уривки з грецького, єврейського і ефіопського текстів, але випустив з уваги ту арабську прозову переробку, про яку, власне, завдяки повідомленню Блау було відомо лише, що грецьке ім'я «Варлаам» звучало в ній, як «Білаухар».

Це ім'я повинне було б бути путівником дальших досліджень. У давно відомій арабістам, але лиш у 1872 р. виданій і прокоментованій Йог. Редігером і Авг. Мюллером* «Кітаб аль Фіхріст», староарабській історії літератури або, власне кажучи, бібліографії з IV ст. хіджри* (XI ст. н. е.) є багато творів, у яких мова йде про цього Білаухара і якогось Будасіфа, і всі вони були позначені як переклади з пехлеві. Так, один араб, що жив у IX ст. н. е., Габала Ібн-Салім переклав разом з іншими «книжками Індії» з пехлеві також «Кітаб Будасіф за Білаухар» і ще іншого

[1] Zotenberg und Meyer, op. cit., s. 310; Zeitschrift der deutschen Morg. Ges., VII, 400.

«Кітаб Будасіф». У тому ж столітті якийсь Абан Ібн-Абдель Гумаїд Ібн аль Лахік ар Ракархі, званий також Абан аль Лахікі (помер у 200 р. хіджри, тобто 815 н. е.), поетично опрацював «Кітаб Білаухар ва Будасіф». Те, що «Будасіф», який в деяких рукописах «Фіхріста» зветься також «Юнасіф», а у літописця Масуді — «Юдасф», ідентичний з індійським «Бодісатва» (друге ім'я Будди), визнав уже в 1849 р. французький арабіст Рейно; в тому, що це те саме ім'я, яке у у грецькому романі виступає як «Йоасаф», немає жодного сумніву.

З того часу, як знайдено безсумнівне підтвердження, що араби у IX ст. мали багато перекладених з пехлеві або за тими перекладами поетично перероблених редакцій індійської книжки про Будасіфа і Білаухара, необхідно було дослідити, чи не збереглася така книжка до нашого часу. І справді, книжка була знайдена навіть у декількох різновидах.

Вже у 1878 р. мюнхенський індолог Ернст Кун у журналі «Zeitschr. der deutschen Morg. Gesellschaft» (т. XXIV, стор. 480) вказав на те, що арабський рукопис з іменем Білаухара замість Варлаама, на який у 1858 р. звернув увагу О. Блау, що привіз його з Константинополя, і який з того часу як дарунок є власністю Німецького східного товариства, здається, в деяких місцях ближчий до уявного індійського оригіналу, ніж грецький текст. За ініціативою Куна, у 1883 р. відомий семітолог Фріц Гоммель почав займатися цим рукописом. У 1887 р. він подав VII конгресові орієнталістів, що відбувався у Відні, текст рукопису разом із своїм вступом; це викликало в ученому світі певну сенсацію, і текст із вступом з'явилися друком того-таки року в «Verhandlungen» конгресу (семітська секція, стор. 115 і далі), а також окремим друком[1].

Порівняння арабського тексту з грецьким романом, з одного боку, і з єврейською поемою Ібн-Хісдая «Принц і дервіш», з другого, переконало проф. Гоммеля, що не лише арабський текст є уривком арабської редакції, безпосередньо перекладеної з пехлеві, а й книга Ібн-Хісдая є її єврейською переробкою, отже, не грецької, а дохристиянської редакції роману про Варлаама, «що, звичайно, надало цій

[1] Fritz Hommel. Die älteste arabische Barlaam-Version, Wien, 1887. Вищеназвані подробиці з «Фіхріста» взяті з цієї роботи, с. 4—7, 8, 9.

єврейській переробці цілком іншої вартості, і вона набула раптом великого значення в історії легенди про Варлаама»[1].

Гоммель вважав вирішеним, що одна з арабських книжок, перекладена з пехлеві і зазначена у «Фіхрісті», яка мала назву «Книга Б-л-в-х-р і Будасф» (вокалізація в тих старих творах досить невизначена), напевно, була зразком авторові грецького роману. Але оскільки ті твори були перекладені з пехлеві на арабську мову лише в IX ст. н. е. і не може бути й мови про безпосереднє запозичення з пехлеві грецьким автором, то неминуче напрошується висновок, що грецький роман не міг виникнути, як доводив Цотенберг, найпізніше близько 634 року, а був написаний лише десь у середині IX ст., отже, близько 850 року[2]. Про те, що автор грецького роману напевно використав арабський зразок, говорила, на думку Гоммеля, транскрипція імені Budasif як Juwasif (по-грецьки 'ιωασάφ), котру дуже легко було здійснити лише з арабського тексту, але неможливо з пехлеві[3]. З фактами і поглядами, наведеними Цотенбергом, які вимагали датування роману до 634 року, професор Гоммель справився досить легко. Всі інші докази про виникнення християнського роману раніше Іоанна Дамаскина, які наводить Цотенберг, повинні поступитися перед цим (тобто перед свідченням «Фіхріста», подібністю грецького твору і книги Ібн-Хісдая, яку Гоммель розглядав як точну копію пехлеві-оригіналу і перед неможливістю прийняття інших, крім арабських, джерел, для грецького автора); навпаки, вони частково говорять навіть про написання лише у VIII або IX ст. або про вільну переробку арабського зразка, який походить із пехлеві, тому що (за Цотенбергом) ситуація, яка так добре підходить до часу Хозри Анушірвана, так само добре пояснюється тим, що первісний текст пехлеві, мабуть, виник за часів цього перського царя. І нарешті, що стосується догматичних поглядів у християнському Варлаамі, які, як здається Цотенбергу, вимагають дати написання до 634 р. н. е., то так само можна вважати, що для автора, який пише у IX ст. (як я припускаю), теологічним взірцем був якийсь догматичний твір того вказаного Цотенбергом періоду, за яким він пере-

---

[1] Hommel, op. cit., c. 10.
[2] Ibidem, c. 11.
[3] Ibidem, c. 8.

формував зміст, запозичений із середньоперсько-арабської книги[1].

Слова, підкреслені мною в цій цитаті, достатньо показують, на яких слабких підставах грунтується аргументація Гоммеля. Чому саме докази Цотенберга за створення грецького роману до 634 року повинні говорити про його створення у VIII або IX ст., залишається для нас загадкою, адже вони повинні свідчити якраз проти цього. Чи може політично-релігійна ситуація, зображена в грецькому романі, яка, на думку Цотенберга, відповідає епосі і особистості Хозри Анушірвана, пояснюватись тим, що пізніший грецький автор знайшов ці риси вже в арабському оригіналі, а араб у пехлеві-оригіналі, який міг виникнути за часів Хозри, це треба було б довести порівнянням відповідних місць принаймні з найдавнішим наявним відбитком твору пехлеві, а саме з книжкою Ібн-Хісдая. А думка Гоммеля щодо догматичної частини грецької книги про Варлаама здається мені цілком непевною і суб'єктивною, тому що ми не можемо вважати автора, який працює так механічно і компілятивно, здатним створити єдиний об'єктивно і стилістично завершений твір, що підносився б так високо над усією масою тодішньої світської і теологічної літератури. Не вдаючись до дальшого аналізу поглядів, викладених професором Гоммелем у 1887 р., досить відзначити, що у своїй наступній на цю тему роботі, про яку мова піде далі, він або сильно змінив їх, або мовчки залишив без уваги.

Ще до того, як у Відні вийшла робота Гоммеля «Найстародавніша арабська версія Варлаама», у Петербурзі в «Записках восточного отделения Археологического общества» (т. 2, 1887, стор. 166—174) з'явилася рецензія на працю Цотенберга про Варлаама і Йоасафа, написана петербурзьким сходознавцем бароном Розеном. У цій рецензії барон Розен звернув увагу дослідників на розвиток старогрузинської (грузинської, або іберійської) літератури, який саме тоді був досить детально висвітлений у цікавому, написаному російською мовою невеликому творі Цагарелі «Известия о памятниках грузинской письменности» (Петербург, 1886). Цагарелі на підставі грунтовного дослідження старих пам'яток показав, що початки грузинської літератури припадають вже на V і VI ст. н. е., що вже з другої половини IX ст. ми маємо точно датовані грузинські рукописи

[1] F. Hommel, op. cit., 12.

великих патріотичних творів, які вже тоді перекладалися з грецької мови на грузинську. Центром письменницької діяльності грузинів у цей стародавній період, з V по IX ст., як вказує Цагарелі, були монастирі, засновані в Грузії тринадцятьма сірійськими отцями, а також різні інші монастирі у Сирії і Трапезунді, на Синаї, Олімпі й Афоні, у Константинополі, у Палестині, де в першу чергу треба назвати відомий монастир св. Сави. Як довів Цагарелі в іншій статті[1], головний засновник цього монастиря, святий Сава, сам був грузином, що брав участь у грузинському перекладі Біблії, виконаному у V—VII ст.

Але який же зв'язок має ця тема з появою роману про Варлаама? Згадка про монастир св. Сави, де, як вказує назва грецького твору, мав виникнути твір, є вже одним, але не єдиним спільним моментом. Пригадаємо, що ми, аналізуючи «Мемуари» Цотенберга, вказували на два рукописи грецького роману, і з них один найдавніший, № 137 Наніянської бібліотеки у Венеції, написаний в XI ст., має до звичної назви «Корисна для душі історія з внутрішньої країни Ефіопії, названої Індією, принесена у святе місто ченцем Іоаном з монастиря св. Сави», ще додаток: «і перекладена з іберійської на грецьку мову Євфімієм Іберійцем». Ми також згадували, що Цотенберг не вважав за потрібне надавати будь-якого значення цьому запису, бо йому здавалося неможливим, щоб такий досконалий і значний твір міг бути створений тоді (у VII ст.) такою нецивілізованою мовою, і тому, що грецькі цитати, очевидно, були взяті прямо з грецької Біблії, а не перекладені з іншої мови. Але дослідження Цагарелі грузинських джерел виявили цікаві роз'яснення про згаданого Євфімія. Мало того, що він (помер у 1026 р.) переклав багато творів грецьких отців церкви рідною мовою і з ранньої юності чудово знав грецьку мову, так що міг перекладати навпаки, з грузинської мови на грецьку, а де необхідно, вставляти безпосередньо з грецького тексту уривки з Біблії і цитати отців церкви; ми дізнаємося з «Життя святого Іоанна і святого Євфімія», написаного незабаром після його смерті грузинським єпископом Георгом II (помер у 1066 р.), що Євфімій писав не тільки грузинською мовою, а й грецькою, і навіть більше того,

[1] Zagarelli. Historische Skizze der Beziehungen Grusiens zum heiligen Lande und zum Sinai (Zeitschrift des deutschen Palästina — Vereins. Bd. XII, 1889, c. 32 і далі).

«що він переклав з грузинської на грецьку Балаварі, Абукура і деякі інші книги». Те, що Балаварі — Білаухарі — це Варлаам, не може бути сумніву. Так з'явилося іще одне зовсім вірогідне свідчення про те, що грецький роман мусить бути пов'язаний з особою грузинського ченця Євфімія, а інформація венеціанського рукопису має більше значення, ніж надавав їй Цотенберг[1].

«Нам здається,— так сформулював барон Розен свою думку,— ніби всі темні місця в історії поширення роману можуть бути найкраще з'ясовані, якщо ми припустимо, що самий його сюжет уже в християнізованому вигляді був написаний ченцем Іоанном на початку VII ст. у монастирі св. Сави (можливо, сірійською мовою), що він потім був перекладений грузинськими ченцями цього монастиря грузинською мовою як «душпастирська книга» для навернених на нову віру і розповсюджений у Грузії і що іберієць св. Євфімій на початку XI ст. (отже, приблизно у 1000 р. н. е.), коли перекладав його з грузинської мови на грецьку, надав йому художньо завершеної форми, в якій він і відомий як грецький роман. При цьому висновки, зроблені Цотенбергом стосовно характеру всієї теологічної системи, нісколько не суперечать нашому припущенню. Строго ортодоксальний погляд на питання про дві волі, енергійна полеміка проти монотелетів — це характерні риси, які здаються вірогідними і припустимими для ортодоксального письменника як XI, так і VII ст., тим більше для грузинського письменника. Суперечки і полеміка про ці та інші христологічні питання у ті часи, і навіть набагато пізніше, власне, ніколи не вщухали завдяки існуванню двох могутніх і активних монофізичних церков — вірменської та сірійсько-яковітської. Ми навіть гадаємо, що святий Євфімій Іберієць, який певтомно вивчав та перекладав твори отців церкви і в першу чергу писання Григорія Ніського і Василія Великого, можливо, хотів надати усьому роману строго ортодоксального, дителетського забарвлення, власне з полемічним наміром проти вірменської і яковітської церков і що це полемічне забарвлення певним чином сприяло широкій популярності, якої досяг грецький роман у Візантій-

[1] Оскільки я не зміг дістати рецензію Розена в оригіналі («Записки» не можна було знайти у віденських публічних бібліотеках), наведені тут подробиці я беру з статті Ф. Гоммеля, яка з'явилася у 1890 р. в додатку до книги доктора Н. Вейсловіца «Принц і дервіш».

ській імперії, починаючи з XI ст. (раніше нема історико-літературних доказів його існування). Що ж до інших, не суто догматичних ознак, які (за Цотенбергом) вимагають віднесення роману до VII ст.; наприклад, повна відсутність натяків на іслам, відзначення різних представників нехристиян, а саме послідовників дуалістичної віри (персів) під назвою халдейців (магів), то для св. Євфімія не було причин нічого змінювати хоча б тому, що всі ці риси не настільки визначені, щоб мати безумовну доказову силу і не допускати якогось іншого тлумачення»[1].

На думку Розена, до якої також, «тільки в загальному, може приєднатись» Гоммель, хоч ця думка йде врозріз із твердженням Гоммеля про неможливість виникнення християнської версії у Сирії раніше другої половини VIII ст., яке він рішуче висловив у 1887 році, ми повинні так уявити собі виникнення грецького роману: справді, вже на початку VII ст. чернець монастиря Сави Іоанн «на основі оповідань і книг, перекладених з індійської мови», написав перший християнський варіант роману, можливо, сірійською мовою, потім його перекладено грузинською чи, власне кажучи, перероблено для потреб катехізації, і лише з грузинської мови десь близько 1000 р. Євфімій Іберієць переклав його грецькою або знов-таки дуже грунтовно переробив. Можна легко зрозуміти, що цей погляд, хоч який він мудрий і звабливий, наштовхується все-таки на багато труднощів. По-перше, знову залишається відкритим старе питання про джерело першої християнської редакції, незалежно від того, чи вона була написана сірійською чи іншою мовою. По-друге, виникає нове питання: яке відношення мають грузинські варіанти, якщо вони ще існують, до грецького і арабсько-середньоперсидського. По-третє, гіпотеза Розена не лише не усуває труднощів щодо християнсько-догматичної сторони роману, а, навпаки, збільшує їх. Якби можна віднести ці частини твору на рахунок самого Євфімія Іберійця, то ми могли б вважати справу розв'язаною. Але аргументи Цотенберга примушують Розена погодитися з тим, що Євфімій знайшов деякі догматичні місця уже в грузинському чи старосірійському текстах і без жодних змін вніс

[1] Dr. Nathan Weisslovitz, Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die jugendgeschichte Buddhas, in hebräischer Darstellung aus dem Mittelalter nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Parallelltexte, mit einem Anhang von Dr. Fritz Hommel, München, 1890, S. 138—140.

їх у свій твір. Тоді можна легко зрозуміти, що в такому випадку цитати з Біблії і отців церкви, якими пересипані також ці місця, мусили спочатку звучати сірійською мовою, потім грузинською, і, нарешті, з грузинської були, очевидно, перекладені разом з іншим знайденим текстом, отже, неминуче мусили набути форми, яка відрізнялась від грецького оригіналу.

Все ж зауваження Розена дали поштовх до нових пошуків досі не відомих східних варіантів. Особливо важливим стало тепер відшукання грузинського варіанта роману. І справді, молодому грузинському вченому М. Марру у 1888 р. пощастило знайти такий варіант, хоч і в дуже пізньому рукописі, який походить з 1860 р. Одночасно панові Марру пощастило дізнатись, що у Тбілісі знаходиться і більш давній варіант цього рукопису, який колись належав грузинській королівській родині і був подарований її нащадками придворному капелану Мелітаврову, нащадок якого ще й досі володіє цим зведеним рукописом. Пан Марр уже не міг взяти до уваги цей старий рукописний збірник, але опублікував у III томі петербурзьких «Записок восточного отделения императорского Русского археологического общества» дуже цікаві уривки з нового рукопису, дав детальний огляд його змісту і окремі зауваження про його мову, порівняв наведені місця, подаючи їх також у російському перекладі, з аналогічними грецькими та арабськими[1].

Цей грузинський варіант має такий заголовок: «Мудрість Балавара. Твір отця Софа із Палестини, сина Ісаака». Автор починає свою розповідь таким зауваженням: «Коли я одного разу прибув до Ефіопії, я знайшов у бібліотеці індійського короля цю книгу, в якій описано його подвиги...»[2] Пан Марр у своїй праці більше ніде не торкається цього зауваження, це робить лише д-р Гоммель у додатку до вищезгаданої книги Вейсловіца, тому при обговоренні названої книги ми теж приділимо увагу цьому зауваженню.

Фабула грузинського оповідання в основному ідентична з грецькою і арабсько-староєврейською, але водночас має

[1] Н. Марр, «Мудрость Балавара», грузинская версия душеполезной истории о Варлааме и Йоасафе», 1888, с. 1—2. За люб'язне надання цієї праці в окремому відбитку із «Записок» я щиро вдячний панові Щербацькому.

[2] Н. Марр, ibidem, с. 3.

деякі цікаві відхилення. Так, грецька редакція розпочинається описом Індії і зауваженням про те, що в цій країні дуже поширилось християнство, внаслідок чого король Авенір почав переслідувати християн, а коли він довідався, що один з його найулюбленіших сановників, прізвище якого не названо, прийняв християнство, вислав його із країни. Після цього йде розповідь про народження принца, пророкування астрологів і вигнання всіх християн з країни. Далі розповідається, як один із сановників короля, котрий таємно був прихильником християнства (ім'я якого теж не названо), під час прогулянки знаходить чоловіка, пораненого дикими звірами, велить надати йому допомогу і як цей чоловік своєю розумною порадою рятує пізніше того пана від королівського гніву. Нарешті йде незв'язаний з сюжетом епізод, в якому розповідається про зустріч короля з двома християнськими аскетами, що не встигли покинути країну, і як король відпускає їх за їхні сміливі і рішучі відповіді. Таку саму послідовність і таку саму відірваність епізодів ми бачимо також в арабській редакції. Отже, грузинське оповідання дає значно кращий, цільно побудований варіант, який пан Марр наводить як в оригіналі, так і в перекладі російською мовою[1]. «В індійській місцевості, яка називалась Болат, жив колись король на ім'я Ябенес, за своєю релігією язичник та ідолопоклонник, але благородна, миролюбна, скромна і у ставленні до бідних дуже милосердна людина». Так розпочинається грузинське оповідання, і без будь-якого дальшого вступу відразу згадується про народження принца Йоасафа та пророкування астрологів, після якого король наказує вигнати всіх християн з країни. Але одного разу під час своєї інспекційної поїздки за містом він побачив двох «слуг божих», які йшли з міста. Далі йде розповідь про розмову з ними короля, після якої він їх відпускає, але видає наказ, за яким усі християни, які ще залишились у країні, повинні бути спалені.

Та в короля Ябенеса був слуга божий, чоловік на ім'я Балавар, який вірив у Христа і надіявся на нього. Король дуже любив Балавара за розсудливість і розум. На доброму рахунку у короля він був і як умілий писар. Ябенес не знав, що той вірив у Христа, і виявляв йому більшу шану, ніж усім іншим своїм сановникам. Отже, з цього варіанта ми дізнаємось, що вельможа — християнин, ім'я якого

[1] Н. Марр, op. cit., с. 9—12, 12—15.

в грецькому і арабському варіантах не названо,— був Балавар — Біланхар — Варлаам. Далі грузинський текст розповідає про зустріч Балавара з пораненим, який сам себе називає «майстром красномовства», і обіцяє своєму опікунові допомогти при небезпеці. Балавар надає йому допомогу і незабаром має можливість випробувати його мистецтво. Ідолопоклонники із заздрощів до Балавара поскаржились на нього королю, немовби Балавар висловлював обурення і хотів сам управляти державою. Король хоче випробувати Балавара і під час однієї розмови з ним говорить про свій намір відмовитись від престолу, щоб піти в пустелю і жити лише для спасіння своєї душі. Балавар сприймає цю вістку з великою радістю, бо вона відповідає його власному ідеалові. Та незабаром він помічає, що король ним не задоволений, і питає хворого, що йому в такому випадку слід зробити. Той радить відмовитись від усіх своїх чинів і самому зробити те, до чого в розмові з ним виявив готовність король. Балавар виконує пораду і цим повністю відводить підозру короля. Але коли заздрісники знову поскаржилися, що його сановник — християнин, король остаточно переконався, що на цей раз доносники мали рацію, та й сам Балавар цього не заперечував. І тому, що Балавар не хотів відмовитись від своєї релігії, король вислав його із держави, «так, щоб навіть чутка про нього не доходила до королівських вух». «Так Балавар залишив згубну велич і пішов до самітників, що жили в пустелі, щоб служити Христу, богові нашому».

Це надзвичайно цікава передісторія Балавара, що збереглась у грузинському варіанті, в той час як у грецькому та арабському від неї залишились лише окремі епізоди, що їх без жодного зв'язку нанизано один на один, героями яких є різні безіменні придворні, про яких далі нічого не повідомляється. Лише з грузинського варіанта ми довідуємось, що герой цих, очевидно, розрізнених, епізодів — Балавар, і лише з нього нам стає зрозумілою його дальша поява при дворі королівського сина, тому що він знав пророкування про майбутній перехід сина короля в іншу віру, цікавився долею короля і його сина і добре знав стан справ при дворі. В порівнянні з цим варіантом здається менш вдалою грецька розповідь про те, що Варлаам — зовсім чужа людина,— покликаний богом у сні, прибуває з якоїсь віддаленої країни в Індію. Це саме ми повинні сказати і щодо даних про його вік в обох варіантах. У грецькому романі

говориться, що Варлаам пішов у пустелю у віці 25 років, жив там 45 років і з'явився при дворі Йоасафа 70-річним старцем; грузинський же варіант говорить, що Варлааму було 42 роки, коли король вигнав його і він пішов у пустелю, там він прожив 18 років і з'явився при дворі Йодасафа у віці 60 років[1]. Зрозуміло, що ця друга версія вже хоча б з художніх міркувань має перевагу перед грецькою, тому що у 60-річної, а не 70-річної людини є більш правдоподібною енергія, яку мусив виявити Варлаам, навертаючи людей в іншу віру. Нелегко також зрозуміти, як чоловік, який 25-річним юнаком покинув світ і цілих 45 років провів у пустелі, міг мати такі широкі знання, такий життєвий досвід і життєву мудрість, які ми бачимо у Варлаамових промовах і повчаннях. Тому більш вдалою є грузинська редакція, згідно з якою Варлаам ще задовго до того, як пішов у пустелю, був високим сановником при дворі, отже, мав досить часу і можливостей добре пізнати світ.

У грузинській редакції ми знаходимо також інші відхилення від грецької і арабської. Наведемо ще лише одне. Вихователь принца не називається ні в грецькому, ні в арабському варіанті, тільки пізніше, коли принц під час прогулянок зустрічає то якогось хворого, то старця, то божевільного, наводяться його розмови з якимсь Царданом. З грузинської версії ми бачимо, що цей Цардан або Цандау, як він тут називається, з самого початку був вихователем принца[2]. Про те, яке значення має цей грузинський варіант для дослідження джерел роману про Варлаама, ми висловимо нашу думку пізніше, при розгляді гіпотези Гоммеля. А тепер коротко проаналізуємо дві інші праці, що безпосередньо стосуються нашої теми.

Майже одночасно з чудовим відкриттям М. Марра у Тбілісі, інший молодий петербурзький вчений, С. Ольденбург, знайшов у Британському музеї в Лондоні перський рукопис, придбаний нещодавно музеєм. Рукопис увійшов до каталога під назвою: «Kissah-i-Baluhar u Juzasaf, a moral Persian tale, related by Ibn Bahawaih». Уривки з цього рукопису разом з перекладом окремих притч, які містились у ньому, він опублікував у 1889 р. в IV томі «Записок восточного отделения императорского Русского археологического общества» під назвою «Персидский извод повести

[1] Н. Марр, op. cit., с. 16—17.
[2] Н. Марр, ibidem, с. 16.

о Варлааме и Йоасафе», з зауваженням про те, що перський текст, поза всякими сумнівами, є старішою редакцією, ніж грецький, але, правдоподібно, він є не первісною редакцією, а компіляцією з двох різних редакцій[1]. У зв'язку з тим, що важливість цього відкриття була незабаром затьмарена іншим відкриттям, про яке ми тепер говоритимемо, скажемо ще дещо про зміст перського оповідання. Пан Ольденбург надрукував у своїй праці початок оповідання в оригіналі (характеристика індійського короля, вигнання «віруючих», відкриття, що серед сановників короля перебуває «віруючий», розмова короля з цим сановником і вигнання його), уривки з оповідання про народження принца і пророкування щодо нього, далі з оповідання про візира, який врятував каліку і на якого заздрісники доносять королю, про зустріч короля з двома віруючими, які не встигли залишити країну, але яких не відпускають, а спалюють, після чого розпочинається нове переслідування віруючих. Всі ці епізоди, так само як і дальший хід оповідання про юнацькі роки принца, його зустрічі з хворими і кволими і його розмови з одним із придворних (ім'я якого не називається), в перському тексті майже ідентичні з арабськими фрагментами, виданими Гоммелем[2].

Епізод про прибуття Білаухара розпочинається так: принц почув від свого придворного про «віруючих» і запитує його, що це за люди. «Той відповідає, що це ті, які покидають світ і шукають вічне, тепер таких людей у королівстві майже немає, тому що їх виганяли і спалювали. І ось принц засумував і став подібний до чоловіка, який загубив якусь річ, шукає її і не може знайти. І слава про його розум, про його досконалість, благоговіння і саме зречення розійшлась по усьому світу і дійшла до чоловіка віруючого і блаженного, якого називали Б-л-у-х-р, в країну Сарандіб, а це був благоговійний, мудрий і знаючий чоловік. І от він сів на корабель і прибув до двору королівського сина в одязі купця»[3]. Дальший хід оповідання майже ідентичний з тим, що містить арабський фрагмент. Цікавою є розмова принца з Білаугаром про його вік. Йоасаф запитує

---

[1] С. Ольденбург. Персидский извод повести о Варлааме и Йоасафе (окремий відбиток із IV тому «Записок»). За повідомлення про цю працю я також висловлюю щиру подяку панові Щербацькому.

[2] С. Ольденбург, op. cit., c. 1—6.

[3] Ibidem, c. 6.

Білаугара, скільки він уже прожив? Той відповідає: 12 років. Принц дуже здивований, але Білаугар пояснює йому, що від дня його народження минуло вже 60 років, однак він сказав лише про 12 років тому, що принц запитав його про роки життя, а він вважає життям лише той час, який він пройшов з вірою у справжнього бога[1]. Ми бачимо, що в цьому місці перський текст наближається до грузинської редакції.

Вчення Білаугара складається тут переважно із притч, які Ольденбург наводить у російському перекладі. В одній з них, на наш подив, дещо модифіковано розповідається історія Будди[2]. Ознайомивши принца із справжньою вірою і переконавши його, Білаугар іде від нього. «І Йоасаф лишається самотнім, з сумом і з болем у серці чекає, поки настане його час, щоб піти до людей віри і благоговіння і вказати усім людям шлях до спасіння». Одного разу вночі його розбудив ангел і вивів із палацу батька в пустелю. Там він перебував під високим деревом, потім чотири ангели підняли його на небо, і бог наповнив його мудрістю, і він пізнав майбутнє. І ангели знову понесли його на землю і один з них завжди був біля нього. Йоасаф залишився на деякий час у цій країні і всіх жителів навертав до віри в бога. Потім він пішов у країну Сулабат, де його батько був королем. Коли батько довідався про його наближення, він разом з усіма сановниками вийшов назустріч синові і зустрів його з великими почестями. Принц навернув їх усіх до справжньої віри, потім пішов в інші міста і навертав людей на правильний шлях, нарешті він прибув у місто Кашмір і зробив цю країну квітучою і навернув усіх її жителів на шлях правди. Тут він і помер і був похований у храмі[3].

Ми навели кінець перського оповідання дещо детальніше тому, що в арабському фрагменті, як уже згадувалось, він відсутній, а також тому, що він значною мірою відрізняється від грецької редакції.

Уже в 1887 р. доктор Гоммель обіцяв дати якомога точний переклад давньоєврейського тексту «Принц і дервіш», який склав Ібн-Хісдай. «Це завдання,— пише він,— взяв на себе один із моїх учнів, пан Вейсловіц з Угорщини»[4].

---

[1] I b i d e m, c. 11.
[2] I b i d e m, c. 15—21.
[3] О л ь д е н б у р г, i b i d e m, c. 21—23.
[4] F. H o m m e l. Die ällteste arabische Barlaam-Version, Wien, 1887, c. 53.

Праця пана-Вейсловіца справді вийшла у 1890 р., тобто саме тоді, коли завдяки новим відкриттям текст давньоєврейського переспівувача зовсім втратив свою вартість для критичного видання арабського тексту, перекладеного з пехлеві. Зрештою, з самої по собі досить цікавої і старанно виконаної роботи пана Вейсловіца бачимо, що Ібн-Хісдай не дотримувався арабського тексту. Вміщені в ньому розповідні та повчальні мотиви він переробив на свій лад для єврейської народної книжки.

І все ж книга, яку видав пан Вейсловіц, для нас цікава і важлива завдяки додаткові, написаному на трьох аркушах професором Гоммелем, який слід трактувати як останній етап у вивченні походження нашого роману і як вихідну точку для дослідження інших питань, порушених Гоммелем. Зміст цього додатку я і хочу подати та проаналізувати. Спочатку професор Гоммель інформує, як він до роботи пана Вейсловіца хотів якнайшвидше додати свій переклад опублікованого у Відні арабського фрагмента під назвою «Найстаріший неіндійський варіант оповідання про молодість Будди, перекладений з арабської мови і з вступним словом про грецький роман про Варлаама»[1]. Цю роботу, яка, правдоподібно, уже в заголовку була б помилковою, Гоммель залишив незавершеною, бо згадані вище праці Марра і Ольденбурга, а також лист барона Розена привели його на слід нового арабського рукопису повісті про Будду. В короткому зауваженні, вміщеному в III томі «Записок», барон Розен повідомив про те, що в Лондоні Ольденбург відкрив перський рукопис і що в його передмові «Ібн-Бабавайг» зробив на основі прямого запозичення з Мухаммеда Ібн-Захарія повідомлення в книжці, яка має заголовок «Kamal ad din u tamam an-ni mat» і т. д. Він (Розен) подав і короткі літературно-історичні довідки, показав цим, що Ібн-Бабавайг — це відомий шиїтський письменник Аль-Уммі, який помер у 991 році, а Ібн-Захарія, найбільш правдоподібно — славний лікар ар-Рарі (Rhases), що помер у 930 році[2]. Оскільки обидві особи були арабськими письменниками, то барон Розен розшукував їхні твори і справді знайшов рукопис «Kamal ad din» Ібн-Бабавайга. Його вміщено у недавно виданому II томі каталога арабських рукописів Королівської бібліотеки в Берліні, який склав Альвардт; на

[1] N. Weisslowitz, op. cit., 129.
[2] Ibidem, c. 131.

цей рукопис звернув він увагу професора Гоммеля, який сповістив 31 січня 1890 р., що названий рукопис є арабським оригіналом перського тексту, відкритого Ольденбургом у Лондоні[1]. Тому що Аль-Куммі (Ібн-Бабавайг) жив у кінці X ст., а Ібн-Захарія, з творчості якого він повинен був черпати, також жив у X ст., то тут усе ще лишається відкритим питання, чи можна вважати, що ми маємо якусь «найстарішу неіндійську повість про молодого Будду», і як всі ці тексти пов'язані між собою і з грецьким текстом.

Почнемо з того, що найближче. Отже, арабський, виданий у Берліні, текст є оригіналом перського, знайденого Ольденбургом, тому що останній посилається прямо на Ібн-Бабавайг. Перський текст показує деякі відхилення від арабського і включає також важливу примітку, що Ібн-Бабавайг все це оповідання взяв у Ібн-Захарії, про що арабський «оригінал» не говорить нічого. Крім того, ми нічого не знаємо про твір Ібн-Захарії ар-Рарі про Варлаама. Отже, постають питання: 1) звідки перський переклад так докладно знає те, про що арабський оригінал не знає нічого? 2) Яке значення можна надати примітці в перському тексті? 3) Чи взагалі перський текст є перекладом з арабського, знайденого професором Гоммелем? Професор Гоммель відповідає на всі ці питання досить поверхово. «Те, що довірений Аль-Куммі був не хто інший як відомий лікар ар-Рарі, підтверджується тим, що на думку Масуді, саме цей Рарі також написав книжку про сабійців з Гарран, до яких, як це відомо від арабів, також зараховуються суманіти, що є буддистами, отже, цей, на жаль, загублений і Фірістом більше не згадуваний твір був джерелом для Аль-Куммі при написанні історії про Юдасафа і Білаугара»[2]. Ця справа мені здається дуже непевною. Якщо навіть ар-Рарі написав книжку про сабійців, то не можна не помітити, що він у ній мусив писати і про буддистів, а якщо він про них писав, то залишається дуже сумнівним, щоб він відразу включив усю історію Юдасафа і Біланхара, яка тут забарвлена не по-буддійськи, а, здається, більше по-мусульманськи. На книжку, що забулась уже в XI ст. (вона мусила бути не особливо великою і важливою, коли не могла проіснувати одне століття), можна вигідно звалити все, але чи при цьому можна говорити про якусь впевненість?

---

[1] N. Weisslowitz, op. cit., 129, 131, 132.
[2] Ibidem, c. 134—135.

Потрібно ще, пише професор Гоммель далі, відповісти на таке питання: звідки перський перекладач так точно знає, що аль-Куммі даний епізод взяв від ар-Рарі (чи він це так докладно знає?). Адже в книжці Аль-Куммі, на яку він вказує, жодних таких даних немає. Я думаю, що на це питання можна відповісти просто: Аль-Куммі сам (або один з його учнів) переклав перською мовою взяту у ар-Рарі історію для своїх перських земляків. Це підтверджується стародавньою класичною мовою цього перекладу. Таким чином були б найлегше зрозумілі і деякі менші відхилення та додатки перського тексту, які, однак, з другого боку, не можна трактувати як самостійні коректури і додатки перекладача. Аль-Куммі міг же сам, перекладаючи перською мовою, точніше дотримуватися наявного в нього оригіналу ар-Рарі, коли він, запозичуючи арабський текст, у своєму творі, написаному також арабською мовою, дозволив собі незначні вільності, або навпаки[1].

Так або «навпаки» — це найкраще роз'яснення такого роду критично-наукового методу. З цілого ряду гіпотез, основаних на так званих «nominis umbra»[2], виникає впевненість, яка так само легко перетворюється в протилежне, в той час коли в цьому випадку було б важливо докладніше вивчити відхилення перського тексту від арабського Аль-Куммі, а також пошукати, чи не було іншого письменника з прізвищем Ібн-Захарія, якому можна було б з більшим правом приписати оповідання, ніж ар-Рарі. Те, що перський текст *не є прямим перекладом* арабського тексту, відкритого професором Гоммелем у Берліні, він і сам визнав, хоча, можливо, несвідомо для себе, припускаючи не ідентичність тексту, а, на мою думку, дуже проблематичну ідентичність перекладача і переписувача.

Незважаючи на все це, залишається факт, що перський текст, як і арабський Аль-Куммі, є однією і тією ж самою надзвичайно цікавою редакцією оповідання про Білангара. А який її зв'язок з іншим арабським варіантом, фрагмент якого видав Гоммель 1887 р. у Відні? Вона, звичайно, не ідентична з попереднім, так само нема сумніву, що жодну з них не можна вважати первісною, що в жодній із них не можемо бачити «найстаріший неіндійський варіант про життя молодого Будди». Треба ще підкреслити, що з обох

---

[1] I b i d e m, c. 135.
[2] «Тінь імені, назви» (*лат.*).— *Ред.*

версій жодна не служила Ібн-Хісдаю взірцем, це тепер визнає сам Гоммель[1], хоч перський текст знову ж набагато більше наближений до фрагмента, опублікованого Гоммелем, ніж до редакції, що належить Аль-Куммі. З фрагментом він має спільний той епізод, який закінчується прощанням Дервіша (Білавхара) з принцом, тобто уривається і не повідомляє нічого про подальшу долю обох. Чим це можна пояснити — невідомо. Чи арабський оригінал Ібн-Хісдая також уривався на цьому місці, чи це був дефект, як припускає професор Гоммель[2], або чи смерть, чи інший випадок перешкодив йому завершити роботи — знати не можемо. Не можемо також припустити, щоб це була середньоперсько-арабська редакція, уже первісно обірвана на даному місці, яка залишала б поза увагою всю історію навернення Будди. Чим же різняться обидві редакції — перська Аль-Куммі і арабсько (Ms. Halle)-єврейська? Головним чином роллю, яку грає Білавхар у другій частині. В персько-арабській редакції Біланхар після того, як навернув Будасіфа, більше не з'являється. Будасіф живе протягом деякого часу в пустелі, але повертається потім у світ, в царство свого батька, навертає багато людей на свою віру і вмирає в Кашмірі. Друга редакція дійшла до нас у двох фрагментарних творах, які обриваються на прощанні Біланхара з принцем, однак з останніх рядків арабського фрагмента випливає ясно, що дальшим ходом подій загубленого рукопису «Kitab ibn al-malik wan-nasik», з якого відомий так званий галленський фрагмент, Білангар повинен пізніше з'явитися як сподвижник принца в пустелі[3]. Що перша з цих двох редакцій давніша, тобто ближча до самої суті легенди про Будду,— це не підлягає сумніву.

Але у нас збереглася в персько-арабському тексті Аль-Куммі ще третя редакція легенди про Будду, яка, мабуть, є ще давнішою, і яка взагалі нічого не говорить про Біланхара-Варлаама. Вона, як ми уже згадали при обговоренні знайденого Ольденбургом тексту, була включена в редакцію Аль-Куммі як притча і вкладена в уста Біланхара. В цьому оповіданні королю віщували в день народження його єдиного сина, що він стане великим імамом (священиком). Батько наказав охороняти його. Але одного разу

---

[1] I b i d e m, 176.
[2] I b i b e m, c. 176.
[3] I b i d e m, c. 176.

принц побачив труп, а також старця, і в нього з'являються думки про скороминучість усього земного. Батько одружує його, та в шлюбну ніч принц дає своїй молодій дружині щось випити і втікає з палацу. В місті зустрів він хлопця, з яким помінявся одягом і разом з ним поїхав далі. Однак у сусідньому королівстві вони обидва піддаються спокусі: донька короля бачить мандрівного принца і хоче взяти його за чоловіка, але принц, оповідаючи кілька змістовних притч, уникає пригоди і йде зі своїм супутником у пустелю[1].

Якби нам довелося взагалі говорити щось про найстарішу неіндійську чи взагалі найстарішу легенду про Будду, що дійшла до нас, то, на мою думку, ми повинні її шукати саме в цьому оповіданні. Правда, тут також немає другої половини, але щодо історії молодого Будди, то це оповідання дає не тільки найбільш тверезе, неприкрашене зображення (незважаючи на те, що йому не бракує легендарної містики), але ми бачимо в ньому всі дальші фази його розвитку, розтлумачені уже в зародку. Особливо цікавою є цілком пасивна і мовчазна фігура містично настроєного юнака, з яким принц зустрічається вночі під час своєї втечі і з яким він далі мандрує. Як ця постать поволі росте і розвивається, як вона, мабуть, спочатку в дорозі веде з принцом корисні розмови «для душі», як потім зустріч з ним стає з випадкової домовленою і необхідною і як, нарешті, непоказний юнак стає вчителем, місіонером і проводирем принца, тобто Біланхаром,— над тим усім слід подумати, і це, мабуть, виявиться ще чіткіше в інших версіях, що чекають на своє відкриття. Але те, що згадана прадавня легенда про Будду не лишилась чужою християнському Заходу, здається мені дуже правдоподібним після вивчення глибокозмістовних зіставлень Гоммеля. Саме Гоммель вказує, що цей варіант легенди уже в V або VI ст. був перероблений у Сірії, а особливо в Едемосі, спираючись, можливо, на дійсний випадок, що стався близько 412 р. в так званому «Алексіс роман», який так же згодом поширився. Цей твір був дуже популярний також серед слов'ян, як «Слово о Алексѣи человѣцѣ божіем», який перероблявся на численні духовні пісні, вірші, драми і т. д.[2]

Повернемось, отже, до вихідної точки нашого дослідження, тобто до грецького тексту роману, і розглянемо

[1] С. Ольденбург, op. cit., с. (не вказано.— *Ред.*).
[2] N. Weisslowitz, op. cit., 145, 173—174.

спочатку його ставлення до нововідкритої грузинської версії. Професор Гоммель ні на хвилину не сумнівається в тому, що грузинська редакція є першим християнським і безпосереднім оригіналом розширеної (в догматичному дусі) грецької редакції[1], про що здогадувався і барон Розен. Якщо він у 1887 р. не міг і думати, щоб пересунути час створення християнської редакції поза другу половину VIII ст., то тепер час створення першої християнської, мабуть, сірійської, редакції, він, не вагаючись, пересуває на початок V, навіть на IV ст.[2] Примітка грузинського рукопису про те, що «Мудрість Балаварі» є твором палестинця Софрона, сина Ісаака, достатня йому для того, щоб з усіх сірійсько-грузинських Софронів IV—VIII століть виділити і розібрати дванадцять і найгіднішій, тобто найстарішій з них приписати «вченому грецькому другові святого Іероніма». Останній переклав, мабуть, цей невеликий твір з пехлеві сірійською мовою, з сірійської переклав його грузин, а грузинський твір використав близько 1000 р. Євфімій для опрацювання грецького роману.

Слід побоюватися, що ці гіпотези виявляться безпідставними. По-перше, думаю, що залежність грецького оповідання від знайденого М. Марром грузинського «Балаварі» цілком не можна прийняти і що грузинське оповідання як щодо передісторії Варлаама, так і з огляду на інші деталі є відносно пізнішою і не залежною від грецької редакції легенди. Не можна зрозуміти, як вдумливий і мистецький обдарований письменник (а таким треба вважати автора грецького роману про Варлаама), якщо він мав колись перед собою передісторію Варлаама, так гарно і захоплююче написану грузинською мовою, міг відмовитися від неї і повести Варлаама як чужу людину за допомогою сну з віддаленої країни до Індії, мова і звичаї якої йому були невідомі. Уже це одне зауваження здається мені достатнім, щоб відмовитися від думки про переклад грецького роману з грузинського твору. Але це не єдине зауваження, яке можна зробити з цього приводу. Пригадаємо тільки наші попередні зауваження про вік Балаварі і про Zandan-Zardan, де якраз матиме значення таке речення: «Якби грецький автор мав такі деталі в своєму первотворі, він напевно надав би їм перевагу перед цими варіантами, за якими він сам пішов у своєму оповіданні»

[1] I b i d e m, c. 140, 176, 177.
[2] I b i d e m, c. 141—144, 177.

І цікаво! Саме Гоммель дає нам в руки ще один доказ, який говорить, мабуть, ще сильніше, ніж згадані вище зауваження, проти прийнятої ним гіпотези Розена про грецьку переробку нашого роману з грузинського. Цей доказ лежить в імені «Варлаам». Не підлягає сумніву, що це ім'я є тільки грецькою транскрипцією сірійської назви bar-lâhâ — «син бога»[1]. А «син бога» або «чоловік божий» є на цілому Сході, а також у багатьох слов'ян ще дотепер вживаною назвою жебрака. В Індії має вона також те саме значення: «аскет», «брамінський жебрак». Те, що назва св. Олексія «чоловіка божого», має таке саме значення, є очевидним. У грузинській версії Балавара дуже часто називають таким самим ім'ям «чоловік божий», але так само названо ще двох мандрівників-аскетів, яких зустрічає король[2]. Уже в V ст. «бар-лага» стала в Сірії власною назвою. Так, наприклад, в 411 р. в Едессі збудували гробницю святого Бар-лага[3]. Ця зрозуміла сірійцям назва могла цілком легко витіснити споріднену за звучанням, але незрозумілу назву Біланхар в персько-арабському оповіданні, як тільки воно прийшло в Сірію, і тому не потрібно кожного едесського святого Бар-лага ідентифікувати з Варлаамом нашого оповідання, як це робить Гоммель. Те, що образ Біланхара-Варлаама, якщо він і не належить до первісного змісту легенди про Будду, все-таки є дуже старого, найправдоподібніше, ще індійсько-буддійського походження, показали, я думаю, з достатньою ясністю мої дотеперішні зауваження про його різні східні версії; а в оповіданні відповідно до його мандрівки на Захід і розгалуження на небуддійські народи цей образ поступово набирав усе більшої сили і нарешті досяг значення домінуючого. Чи персько-арабське ім'я B-l-v-h-r — Біланхар також можна якось зв'язати із згаданим Бімбісаро у тібетському Абхініс-Крамана-Люстра — я, звичайно, не можу судити, але й не виключаю цього.

Якщо ми лише припустимо, що в старій сірійській редакції оповідання, перекладеній в V або VI ст. безпосередньо з пехлеві (можливість такого запозичення визнає тепер проф. Гоммель, маючи на увазі християнських письменників ще з IV ст., які були персами і однаково добре розуміли

---

[1] N. Weisslowitz, op. cit., c. 145.
[2] M. Mapp, op. cit., c. (не вказано.— *Ред.*).
[3] N. Weisslowitz, op. cit., c. 145.

сірійську і перську мови)[1], чуже ім'я B-l-v-h-r було замінене популярним у Сирії «Барлага», то неважко зрозуміти, як грузинський опрацьовувач сірійського оригіналу мусив зробити з Барлага свого Балаварі, а грецький — свого Варлаама. Але що грецький Варлаам міг виникнути з грузинського Балаварі, здається мені просто неможливим, а це мусило б статися, якщо б ми далі хотіли дотримуватися думки про переробку грузинської версії на грецьку.

Ми закінчили наш опис мандрівки і поширення роману про Варлаама і Йоасафа; ми не намагалися уникнути важкого завдання обговорити заплутані і делікатні питання про джерела і початкові редакції важливого твору, хоч ми ні на мить не приховуємо того, що ця ділянка, особливо для несходознавця, є непрохідним і слизьким місцем, на якому навіть солідний спеціаліст може дуже легко спіткнутись. Якщо це десь трапилося, то ми змушені тут ласкаво просити поблажливості.

Не маючи наміру висувати будь-яких нових поглядів для розгляду теми, що нас зацікавила, і не домагаючись нових результатів, хочемо коротко підсумувати в кінці цього розділу те, що в ході наших попередніх досліджень виявилось як достовірне і таке, що має певне значення для дальшого дослідження. Те, що християнське оповідання про Варлаама і Йоасафа кінець кінцем має своє джерело в індійській легенді про Будду, в цьому сьогодні більше ніхто не сумнівається. Безперечним фактом є і те, що перші літературні обробки цієї легенди в різних формах виникли в Індії в період з IV ст. до н. е. до VII ст. н. е. і звідси переносились у різні сторони світу — в Цейлон, Китай, Тібет і Персію. Те, що уже в IV—VI ст. н. е. в Персії мовою пехлеві існували різні версії і різні редакції книжок про Будду, доведено перекладеними пізніше книгами з пехлеві на арабську мову, які записані у Фіріста і частково збережені до наших днів.

Але запитаємо себе: як же виглядали, нарешті, ті прадавні редакції нашої історії? Правильну відповідь на це дає нам уважний розгляд староєврейської версії Ібн-Хісдая, обох арабських, а також перської версії. І тут мусимо собі сказати, що наш твір спочатку був швидше всім іншим, тільки не романом. Навпаки, він повністю наближався до типу всіх подібних творів, що виникли в Індії під буддій-

[1] N. Weisslowitz, op. cit., c. 142.

ським впливом і які мандрували звідтіль різними шляхами на Захід, як «Панчатантра», Vetalapancavinçati, Siṁhasana dvatriṁṣati, Vikramacaritaṁ, Çukasaptati і т. д. Це були твори, які для пізнішої Європи були відомі і близькі переважно в персько-арабських редакціях, як «Каліла і Дімна», «Tuti-Nameh», «40 візирів», «Сім мудрих майстрів», «Тисяча і одна ніч» і «Тисяча і один день». Більш або менш цікаве, але саме по собі досить бідне рамове оповідання, яке потім постійно включало нові оповідання, що, з свого боку, мали також встановлені оповідання,— ось схема тієї індійської композиції. Зрозуміло, що така схема дозволяла кожному новому перекладачеві і редакторові велику вільність у виборі і впорядкуванні вставок, причому не треба було дуже ламати собі голову над такою роботою. Фактом є і те, що редакції подібних творів уже в найдавніші часи дуже розходяться і часто неможливо знайти спільний для всіх прототип. Що стосується спеціально нашої книги про Будду, то мені здається правильною думка щодо її першоджерела: її треба шукати не на півночі, не в Лалітавістара, а на півдні в книжках «Джатака», на що уже, зрештою, вказують персько-арабські тексти, згідно з якими Біланхар, що розповідає притчі, прийшов з Серендібу, тобто з Цейлону; грек замість «Серендіб» написав відоме йому з Біблії «Сенаар».

Під час своєї багатовікової мандрівки з Індії до Сирії книга про Будду зазнала різних змін, серед яких найважливішим був ріст і розвиток особи Біланхара. Спочатку мовчазний супутник і слухач, він поступово ставав співрозмовником і оповідачем притч (які давніше розповідав принц-Будда) і врешті учителем. Паралельно з цим пожвавлюється і ускладнюється рамове оповідання, вставки стають менш численними, але більше відібраними, переважає моралізування і догматичність. Уже в цій формі твір було перекладено у монастирі св. Сави, мабуть, у VI столітті з пехлеві на сірійську мову, і згодом у Грузії виникла обробка цієї сірійської редакції, а грецькою мовою сірійський текст перекладено на початку VII століття.

Художньо опрацьований інтелігентним автором, цей переклад став дзеркалом тодішніх теологічно-моралізаторських доктрин і суперечок.

II

ПРИТЧІ У «ВАРЛААМІ І ЙОАСАФІ» І «ЧОЛОВІК У КРИНИЦІ»

З того, що було сказано в кінці попереднього розділу, як мені здається, досить ясно випливає, що розсипані в романі про Варлаама і Йоасафа притчі не є другорядним, несуттєвим додатком, як це схильний вважати Кирпичников у своєму дослідженні, яке ми не раз цитували. Ми вбачаємо у них первісний кістяк згаданого твору. Чим старіша редакція твору, тим бідніша «рамова» розповідь і рясніші притчі та переплетені в ній розповіді. Грецький текст, наприклад, вміщує 16 притч, але 6 із них запозичені з Євангелія, так що лише 10, щонайбільше 11, походять з індійського оригіналу (серед них притча про сівача, яка, ймовірно, належала до первісної частини книги про Будду, бо її можна знайти в усіх східних варіантах твору). Грузинський варіант вміщує 10 притч, проте цікаво, що тут відсутні всі євангельські, крім притчі про сівача. Арабський уривок з нього (рукопис з Галле) також містить 10 притч, серед них дві, яких немає ні в грецькому, ні в грузинському варіанті. Персько-арабський текст Аль-Куммі має їх 17, а враховуючи вставки останньої розповіді, 21 притчу і розповіді, з яких лише дев'ять паралельних знаходимо у грецькому та грузинському варіантах. Нарешті, староєврейський текст Ібн-Хісдая охоплює разом із вставками 26 притч і розповідей, з яких принаймні дві чи три могли належати Ібн-Хісдаю або були запозичені ним з єврейсько-раввинських джерел. Решта, напевно, входила у склад первісного варіанта книги про Будду або якогось іншого індійського збірника. Із цих староєврейських розповідей лише вісьмом відповідають аналогічні грецькі притчі, три подібні знаходимо в Ібн-Хісдая і Аль-Куммі, і їх не можна знайти в жодному іншому місці, а одну знаходимо одночасно у Ібн-Хісдая і в двох арабських варіантах. З усіма п'ятьма східними варіантами споріднені тільки сім, а з двома вставками — розповіді про віруючого короля і аскета — дев'ять притч; три притчі зустрічаються в чотирьох варіантах, одна — в трьох і дві у двох. Загальна сума притч і розповідей, внесених у наш твір у різних східних варіантах, становить 47 разом зі вставками. Якщо від цієї суми відняти сім розповідей пізнішого християнського і єврейського походження, то

залишиться все-таки досить значне число — 40 розповідей, походження яких треба шукати в Індії і які від самого початку зазнали великої сили впливу книжок про Будду і зазнають її ще й досі. Далі подаємо загальний огляд і по можливості зміст усіх притч.

№ 1. Грецький текст — притча про сівача, зерна якого падають то на дорогу, то на каміння, поміж тернину або на добрий грунт; у грузинському тексті вона позначена номером 2, у арабському — також № 2, у персько-арабському тексті Аль-Куммі — також № 2, а в Ібн-Хісдая — № 3.

№ 2. Віруючий король зустрічає двох аскетів, сходить з карети і падає ниць перед ними в пилюку. Його придворні цим невдоволені і устами королевого брата докоряють йому (грузинський рукопис — № 1, арабський — № 1, Аль-Куммі — № 1, Ібн-Хісдай — № 1).

№ 3. Перша вставка цієї розповіді — притча про «сурму смерті»: через кілька днів після своєї зустрічі король висилає гінця до свого брата з вістю, що його чекає неминуча смерть. Переляканий брат прибігає до короля, благаючи дарувати йому життя, а король пояснює, що ті аскети були для нього також такими вістунами смерті і тому він упав ниць перед ними. Цю вставку можна знайти в усіх варіантах в одному і тому ж місці.

№ 4. Друга вставка цієї розповіді нагадує загальновідомі притчі з Шекспірового «Венеціанського купця» про чотири чи про дві скриньки, коли король повчає придворних, що під зовнішнім блиском часто приховується низькопробний зміст, а під потворним зверхнім виглядом — цінний зміст. Цю притчу також знаходимо в усіх варіантах в одному й тому ж місці, і лише кількість скриньок у них неоднакова.

№ 5. Євангельська притча про багача і Лазаря міститься тільки у грецькому варіанті, так само як і № 6 — притча про весільний бенкет — і № 7 — про десять дів.

№ 8 грецького тексту — притча про птаха, що потрапив у руки птахолова. За те, що птахолов його відпустив, птах дає три мудрі поради, але птахолов забуває їх при першій нагоді. Ця притча спільна для всіх варіантів; у грузинському тексті знаходимо її під № 8, в арабському фрагменті під № 10, в Аль-Куммі — № 14 і в Ібн-Хісдая № 13.

№ 9 і 10 грецького варіанта — це дві євангельські притчі: про блудного сина і втрачену вівцю та про вірного пастуха.

№ 11 — притча про чоловіка в криниці, якою ми далі займемося; в інших варіантах вона стоїть на третьому місці (або під № 5 за нашим численням), лише в Ібн-Хісдая вона відсутня.

№ 12 — притча про трьох друзів одного чоловіка, викликаного до короля в справі несплаченого боргу, якому два перші друзі відмовляють у допомозі і тільки третій допомагає. Усі інші варіанти цієї притчі позначені № 6.

№ 13 — притча про чужинця, якого обирають королем в одному місті, а через рік скидають з трону і залишають у злиднях. Цю притчу можна знайти також у всіх східних варіантах; грузинський варіант, арабський уривок і Аль-Куммі мають її під № 7, а Ібн-Хісдай під № 8.

№ 14. У притчі про сонце виділяються три категорії людей: ті, що добре бачать, ті, що погано бачать, і незрячі; далі йде відповідне тлумачення про пізнання бога. Цієї короткої притчі немає у грузинському варіанті; в арабському уривку і в Ібн-Хісдая вона позначена № 9, а в Аль-Куммі — № 13.

№ 15 — спільна усім варіантам розповідь про короля, який зі своїм візиром вештається вночі по місту і в одному злиденному підвальному приміщенні підслуховує ганчірника та його негарну жінку, спостерігає, як вони п'ють і радіють, вважаючи себе гарними, багатими і сильними. У грузинському варіанті ця розповідь позначена № 8, в арабському уривку і в Ібн-Хісдая — № 10, а в Аль-Куммі — № 14.

№ 16 — розповідь про багатого юнака, який кохає бідну, але розумну дівчину, ради якої готовий жертвувати усім своїм майном і з якою згодом набуває величезного багатства. Цю розповідь знаходимо в грузинському варіанті під № 9, у Ібн-Хісдая під № 12, в Аль-Куммі № 15; в арабському уривку її немає.

№ 17 — притча про молоду козулю, що прилучилась до чужої отари, на яку через це нападають слуги власника цієї козулі і вирізують всю отару. Цю притчу знаходимо лише в грузинському варіанті під № 11. Це саме стосується також № 18 — розповіді про одного королевича, якого виховали в печері і тільки в юнацькому віці привели у королівський двір. Серед усіх розкошей і коштовностей, які він тут бачить, найбільше задоволення знаходить він у жінках, хоч їх змальовували йому як демонів, що ведуть людину до згуби. Ця розповідь, взята з грецького варіанта, та-

кож споріднена лише з грузинським, де вона стоїть під № 13.

№ 19 — розповідь про молодого чоловіка і його темпераментну жінку; міститься тільки в грузинському варіанті, досі не опублікована, зміст її мені не відомий (в грузинському варіанті № 12)[1].

№ 20 — притча про птаха кореха, що кладе свої яйця у чужі гнізда і згодом впізнає своє потомство з голосу і скликає його до себе. Цю притчу знаходимо в обох арабських варіантах, а також у Ібн-Хісдая. В арабському уривку вона позначена № 8, у Аль-Куммі — № 12, а в Ібн-Хісдая — № 13.

№ 21 — розповідь про човняра і його товаришів; міститься тільки в арабському уривку під № 11 і ближче мені не відома.

№ 22 — притча про собак, які гризлись між собою за падло, а коли до них наблизився якийсь чоловік, кинулись на нього і роздерли, бо їм здавалось, що він хоче від них відібрати падло. Цю притчу знаходимо в Аль-Куммі під № 8 і в Ібн-Хісдая під № 16.

№ 23 — розповідь про доброго лікаря, яку знаходимо тільки в Аль-Куммі і яка мені детальніше не відома.

№ 24 — також спільна для Аль-Куммі і Ібн-Хісдая розповідь короля, який під час втечі, озвірілий від голоду, з'їв власного сина (в Аль-Куммі — № 10, в Ібн-Хісдая — № 7).

№ 25 — притча про пророка — наслідування євангельської притчі про двох лихих виноградарів. Є лише в Аль-Куммі (№ 11).

№ 26 — розповідь про короля, який половину свого життя провів безбожником, а в другій став побожним і добросердним. Лише в Аль-Куммі, № 17.

№ 27 — розповідь про недоброго короля і про чоловіка, який, показуючи королівський череп, переконує короля, що вся могутність і земна велич — суєта, і навертає його на чесний шлях. Лише в Аль-Куммі, № 18.

№ 28 — уже в попередньому розділі згадана розповідь про королівського сина, який покинув батьківський дім, пішов у пустиню і згодом став засновником нової релігії. Лише в Аль-Куммі під № 19. В цю розповідь введено такі чотири притчі:

---

[1] М. Марр, op. cit., с. 21.

№ 29 — про королевича, що просидів ніч у могилі при щойно померлій людині, яка, як йому здалося, була його дружиною.

№ 30 — про злодіїв, які вкрали з королівської скарбниці золотий посуд, але в ньому було повно отруйних змій, від укусів яких вони померли.

№ 31 — про звільненого з в'язниці королевича, який, тікаючи, впав у яму і там побачив жахливого дракона.

№ 32 — про чоловіка, який потрапляє до «гуліїв» (тобто до духів-людожерів). Там одружується з однією жінкою, але вночі тікає від неї, а коли вона приходить за ним на його батьківщину, віддає її за дружину королеві, якого вона з'їдає першої ночі.

Далі йдуть виключно притчі і розповіді Ібн-Хісдая, більшість з яких, без сумніву, запозичена з індійського оригіналу.

№ 33 — притча про птаха, який проковтнув рибу разом із гачком, а потім, перелякавшись гачка, вже не зважився їсти рибу і вмер з голоду (№ 4).

№ 34 — притча про собаку, який того самого дня хотів наїстися на двох весіллях у двох сусідніх селах, але даремно набігався, нічого не ївши (№ 11).

№ 35 — розповідь про повчання Александра Великого на тему скороминучості всього земного (№ 14).

№ 36 — розповідь про дуже сердитого короля і його слугу, який, злякавшися, розлив трохи юшки, але коли побачив розгніваного короля, вилив усю юшку, щоб, мовляв, король не карав його за ні за що (№ 17).

№ 37 — розповідь про чоловіка, який вивчив мову тварин і через те повинен був умерти, але його врятував своїм голосом півень (№ 18).

№ 38 — про купця, який запросив до столу двох розбійників, що хотіли його пограбувати, але із заздрощів отруїли один одного (№ 19).

№ 39 — про мандрівника, на якого в лісі водночас напали кабан і ведмідь; він сховався за дерево і підстрелив кабана. Той гадав, що це дряпнув його ведмідь,— кинувся на останнього і роздер, а мандрівник щасливо втік (№ 20).

№ 40 — розповідь про короля, який помітив волосину на хлібі в одного зі своїх гостей і остеріг його, але за це зазнав невдячності (№ 21).

№ 41 — розповідь про одну жінку, що стала коханкою свого слуги, а однієї ночі примусила його поспати з ляль-

кою, схожою на неї, щоб її чоловік переконався в її невинності (№ 22).

№ 42 — розповідь про мавпу, що хотіла поголитись і перерізала собі горло (№ 23).

№ 43 — розповідь про ткача, який хотів наслідувати акробата і, стрибнувши з високої вежі, загинув (№ 24).

Крім цього, у розповіді № 10 Ібн-Хісдая є ще три вставки, яких нема в жодному іншому варіанті, а № 12 — це також вплетена в текст розповідь, про яку тут не згадуємо.

№ 44 — розповідь з талмуда про пам'ятник на могилі, знайдений, ймовірно, Давидом у Ціклагу; напис на ньому говорить про минучість земного існування.

№ 45 — розповідь про короля, який запросив одного пастуха на обід, але пастух не хотів нічого їсти, бо постив з божого наказу, щоб підготуватися до смертної години, якої ніхто не може передбачити.

№ 46 — притча про пустиню, повну гадюк, скорпіонів і отруйних трав, за якою простягається чудова і плодюча країна (світ і потойбічне життя).

№ 47 — розповідь про королевича, що був спочатку тупоумним, але, закохавшись, почав учитися і розвивати свої здібності.

У цьому переліку притч у всіляких варіантах ми взяли до уваги також їхню послідовність, бо саме на цій підставі різні критики намагалися висувати аргументи на користь чи проти спорідненості окремих варіантів. Але тому, що в нехристиянських варіантах основна фабула ще досить бідна, а хід аргументації дуже хитким — так що одна й та сама притча дуже легко може бути припасована до будь-якого місця, та й дійсно, різні автори по-різному її опрацьовували, то я не надаю великої ваги їх послідовності. Ми вже бачили, що інколи дві або три притчі в різних варіантах займають у наведеному ряді однакове місце. Те саме трапляється і з іншими творами цього жанру, як на це вказав Бенфей у своїй передмові до перекладу «Панчатантри».

З притч і розповідей, що ввійшли у твір про Варлаама і Йоасафа, найкращою і найефективнішою є, без сумніву, «Притча про чоловіка у криниці». Як і деякі інші згадані вище розповіді, ця притча не тільки посіла важливе місце в рамках нашого роману і поширилася у світі, але зберегла власне життя, розвинулася, зазнала різних переробок та інтерпретацій. У різноманітних варіантах вона зберегла

свою свіжість і здатність впливати на інші. Як і в попередньому розділі, так і тут хочемо накреслити найважливіші стадії її довгого розвитку, ніскільки не претендуючи на цілковиту повноту висвітлення цього питання.

Спочатку наведемо найповніший, художньо найбільш завершений, грецький варіант нашої притчі. Подаємо його в такій формі, як її бачимо у «Варлаамі і Йоасафі», бо саме цей текст мав найважливіше значення для всіх європейських літератур, принаймні в добі середньовіччя. У дослівному німецькому перекладі, опублікованому Фр. Вільг. Вал. Шмідтом у 1824 р.[1], вона виглядає так:

«Ті, що служать суворому і лихому володарю (тобто світові) і в безумстві віддаляються від доброго і милосердного (бога), хапаючись жадібно земних благ і не звертаючись думкою до майбутніх благ, йдуть наосліп за тілесними насолодами, чиї душі знемагають потім від голоду і зазнають безлічі страждань,— ті подібні до чоловіка, що рятується втечею перед оскаженілим однорогом. Чуючи його голос, його страшенний рев, він тікає щодуху, щоб не стати жертвою звіра, і в поспішному бігу падає у глибоку яму. Падаючи і розкинувши руки, він схопився за якусь деревину і міцно вчепився за неї, ногами сперся на земляний виступ і уявив собі, що вже в безпеці і може бути спокійним. Глянувши довкола себе, він побачив дві миші — білу та чорну, що безупинно підгризали коріння деревця, якого тримався: ось ще мить — і воно, підгризене, впаде. А коли глянув на дно ями, то побачив там дракона — страшенну потвору, що дихала вогнем, пильно стежила за ним, люто роззявивши пащу, щоб проковтнути його. Придивляючись на грунт, на який сперся ногами, чоловік побачив чотири гадючі голови, що висунулись із стіни, а коли звів очі вгору, він побачив краплини меду, що капали з гілок деревця. І тоді чоловік забув про небезпеки, які його оточували: вгорі — розлютований однорог, що хоче його роздерти, внизу — страшний дракон, готовий проковтнути його, а деревце, за яке він тримався, може кожної миті звалитись. Та щойно він сперся ногами на слизький і непевний грунт, забув про всі страхіття і насолоджувався дробинками того меду.

Це картина омани сучасного життя. Хочу тобі зараз же її пояснити. Однорог означає смерть, яка повсякчасно пере-

[1] «Jahrbücher der Litteratur», т. XXVI, Відень, 1824, с. 31—32, як додаток до грецького тексту цієї притчі, поданої на с. 30—31.

слідує нащадків Адама і хоче їх знищити. Яма — це світ з усяким лихом і смертельними пастками. Деревце, яке невпинно підгризають дві миші і якого ми тримаємося,— це життєвий шлях кожного з нас, що вкорочується з кожною годиною дня і ночі, наближаючись до свого кінця. Чотири гадюки вказують на склад людського тіла з чотирьох оманливих і нестійких елементів. Якщо вони в безладді і незгоді — то розривається людське тіло. А вогненосний і жорстокий дракон — образ страшенної прірви — пекла, який хоче поглинути тих, хто віддає перевагу земній суєті над потойбічним добром. Краплини меду — це насолода світу, що оманливим способом не дає змоги своїм прихильникам подбати про спасіння».

Ця притча, що є чи не найбільш блискучим і найдійовішим витвором аскетичної уяви, була колись надзвичайно популярною в християнському світі. Її головною метою було образно показати, якою обманливою, короткотривалою і нечестивою є будь-яка, навіть найневинніша радість і втіха, якою абсурдною є сама думка про земні насолоди перед лицем тих небезпек і страхіть, які постійно загрожують людському існуванню. Ця ідея самовідречення і зневажливого нехтування світом, виражена з такою гостротою, проймала жахом не тільки стародавніх іудеїв[1], вона була в далеко більшій мірі чужою і первісним християнам, ближчим до спіритуалізму. Хоч до неї наблизились єврейські ессеї і близькі до них терапенти, однак тільки пізніші переслідування християнства у II і III столітті, з одного боку, та азіатські дуалістичні секти — гностики і манихейці — з другого, привели її до повного розквіту. Вона знайшла своє втілення в анахоретів і пустельників, в агоністів, стилітів і в різних самомучителів і самознищувачів і т. д. «заради царства небесного» («propter regnum coelorum»)[2]. Однак давно доведено, що філософія і етика цих сект — це східно-західна суміш, еклектична побудова грецької філософії, єврейсько-сірійської спекуляції, християнства і азіатських дуалістичних і пантеїстичних релігій, персіанства і буддизму. «Разом із дуалістичною метафізикою дуже часто йшло моральне вчення, спрямоване проти

---

[1] N. Weisslowitz, op. cit., c. 58.

[2] Herzog und Plitt, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, t. 1, S. 365; Zökler, Kritische Geschichte der Askese, Frankfurt, 1863, S. 393.

розпусти, в якому надавалася перевага споглядальному способові ведення життя над дійовим. Серед причин, що сприяли виникненню цього споглядального аскетизму, були єгипетська і буддійська релігії: вони поширились, як доведено, в передній Азії, і дуже правдоподібно, що проникли в Єгипет»[1]. Уже ці загальні історичні міркування, які водночас характеризують тло, на якому з'явився сірійсько-грецький роман про Варлаама, вказують нам шлях до Індії, ймовірної батьківщини також і цієї притчі. «Притча має виразно буддійські риси,— говорить про неї Бенфей[2],— пригадую собі, що я її читав у якомусь буддійському творі». На жаль, твір, де була передана ця притча у формі цілком адекватній до грецького тексту, досі не знайдений. Але, незважаючи на це, різні сходознавці зібрали досить солідний матеріал для того, щоб довести індійське походження згаданої притчі.

Уже Бенфей у додатку до перекладу «Панчатантри» (т. II) опублікував також у своєму перекладі два апологи твору французького вченого Ст. Жюльєна* «Les Avadânas, Contes et Apologues indiens, traduit du chinois», що вийшов у Парижі в 1859 р. Ці апологи запозичені з одного збірника, що був колись написаний санскритом невідомим буддистом, а згодом перекладений китайською мовою. Т. Бенфей, а також Ф. Лібрехт («Zur Volkskunde», стор. 457 і далі) добачали в цих апологах близько споріднені, хоч і самостійно опрацьовані варіанти «Притчі про чоловіка у криниці». У першому з цих апологів («Les Avadânas», I, № XXXII) розповідається, як один чоловік утікав у пустині від оскаженілого слона, нарешті побачив біля високої криниці дерево, корені якого звисали в криницю. Тримаючись цих коренів, чоловік спустився вниз, у криницю. Аж ось побачив він, що дві миші — біла та чорна — підгризають корені дерева, а з чотирьох кутків криниці висунули свої голови чотири отруйні гадюки, намагаючись його вкусити, а на дні криниці корчився отруйний дракон. Але на дереві сидів бджолиний рій, і п'ять крапель меду впали в його рот. Зачарований солодощами, чоловік забув про небезпеку, що оточувала його. Та ось дерево затряслось, рештки

---

[1] Jacobi, Gnosis (Herzog und Plitt, Realencyklopädie, t. V, s. 206).

[2] Th. Benfey. Pantschatantra, fünf Bücher indiseher Fabeln, t. I, c. 82.

меду впали на землю, бджоли покусали його, а раптовий вогонь спалив дерево. Далі йде роз'яснення притчі. Дерево і пустиня — це довга ніч незнання, чоловік, що тікає,— це єретик, слон — мінливість явищ, криниця — берег життя і смерті, коріння дерева — людське життя, біла і чорна миша — ніч і день, перегризені ними корені дерева — це самозабуття і потьмарення всякої думки, чотири отруйні гадюки — чотири важливі елементи — земля, вода, вогонь і вітер, мед — п'ять нахилів: кохання, музика, пахощі, смак і почуття, бджоли — грішні думки, вогонь — старість і хвороба, отруйний дракон — смерть[1].

Друга китайсько-буддійська притча («Avadânas», I, 190 і далі, № LIII) в основному цілком схожа на першу, але в ній спочатку розповідається про те, що чоловік сидів у в'язниці, засуджений на смерть. Однак перед самою стратою йому пощастило втекти з тюрми. Далі, згідно з індійським звичаєм, випустили оскаженілого слона, який мав його наздогнати і розтоптати. В інтерпретації притчі є також деякі відмінності. «Тюрма означає три світи; засуджений — це все людство; шалений слон — смерть, криниця — постійний осідок смертних людей, отруйний дракон на дні криниці — пекло, чотири отруйні змії — чотири важливі елементи, коріння рослин — це коріння людського життя, білі щури — сонце і місяць, які поступово підгризають і вкорочують людське життя, не зупиняючись ні на мить. В кінці ще сказано, що «святий чоловік», тобто Будда, сам розповів цю історію і з неї зробив повчальні висновки[2]. У наведеній цікавій замітці бачимо натяк на те, що вже авторові цього буддійського збірника були відомі різні варіанти та інтерпретації згаданої притчі і що він вказував на Будду як на їх автора. З цього можна зробити висновок, що вже тоді, коли був складений санскритський оригінал китайського перекладу, названа притча була дуже популярною серед учителів буддизму і використовувалась для різних тлумачень.

Петербурзький академік А. Шіфнер знайшов ще третій, без сумніву, буддійський, її варіант і повідомив про нього Лібрехта. Він вміщений у монгольському перекладі тібетського твору під назвою «Навчання прикладами». Основа твору приписується одному з найраніших навернених на

---

[1] F. Liebrecht. Zur Volkskunde, c. 457.
[2] Ibidem, c. 458.

буддизм тібетців — По-то-ба. У ньому розповідається про чоловіка, що виліз на скелю, яка височіла над глибокою прірвою, маючи намір посмакувати там меду або солодких фруктів. Ногами він став на копицю сіна, а руками обняв другу. Віддавшись насолоді, не помітив, як дві миші — біла та чорна — розтягують траву, і, втративши опертя, він провалився у глибоку прірву[1]. На жаль, Шіфнер забув зауважити, чи ця розповідь також має інтерпретацію, тобто чи вона подається як притча, чи як звичайна вигадка. Якщо взяти до уваги заголовок книги «Навчання прикладами», а також згадку про дві, очевидно символічні, миші, то вона мусила мати тлумачення, отже, це також притча.

Четвертий буддійський варіант нашої притчі переклав також з китайської мови англійський єпископ Г. Е. Моле у своєму повідомленні «A Buddhist Sheet-tract, containing an Apologue of Human Life. Translated, with notes», «Journal of the China branch of the R. Asiatic. Soc. for the Year 1884», New Series, т. XIX, I, стор. 94 і далі, за сучасним китайським друком з ілюстраціями. Цей твір автор назвав «Трактатом про причини та ускладнення щастя і нещастя, запозиченим із канонічних книг великого Тібету». У ньому сам Будда розповідає притчу королю Удагаму з Кансамбі, приблизно так само, як в «Аваданас», тільки дещо ширше. Замість одного дракона тут три, тобто три пристрасті, а чотири гадюки, на яких чоловік у криниці сперся ногами, пояснюються тут то як чотири елементи, то як чотири спокуси світу (вино, краса, багатство, влада), або ж як чотири пори життя: народження, зрілий вік, старість і смерть[2].

Спробуємо ще порівняти наведені тут чотири буддійські варіанти між собою, а також з грецькою притчею про носорога. Здається, не буде зайвим зупинитися на питанні, що таке притча, і з'ясувати різницю між притчею і розповіддю. Якщо взяти до уваги творчий процес, то між ними є цілковита протилежність. У той час, як звичайна розповідь (роман, новела, сатира, балада тощо) виходить з конкретних, дійсних фактів чи обставин і постійно спирається на них немов на грунт, незважаючи на всі художні та фантастичні прикраси, процес виникнення притчі — протилежний. Вона відштовхується від певних філософських або моральних

[1] «Germania», 1890, с. 351—352.

[2] Ernst Kuhn. Der Mann im Brunnen. Geschichte eines indischen Gleichnisses (Festgruss an Otto Böthlingk zum Doktorjubiläum 3. Februar, 1888), с. 69.

них принципів, тез і сентенцій, ділить їх на діалектично зв'язані складові частини для того, щоб наочно розкрити ту чи іншу думку. Для поодиноких моментів і етапів розвитку провідної ідеї підбираються образи та символи, вигадуються події, які сплітаються з ними в органічну цілість, вливають у них життя. Але тому, що це є майже завжди ad hoc підібрані, гетерогенні картини і процеси, то нам здається загальна картина, саме епічна частина притчі, звичайно досить особливою, загадковою, неясною, напруженою, але ніколи не незаспокійливою, так що ми після закінчення такої розповіді завжди питаємо: що далі? або навіть: що цим має бути сказано? Це означає: оповідання якраз є тільки підготовкою до викладу, засобом, щоб окремі моменти викладу краще донести до душі і до розуму. Щоправда, картини і обставини тут також більш або менш взяті з дійсності, але про мистецьке зображення дійсності не йдеться. Навпаки, дуже часто і в найкращих притчах справжні обставини змінені, пропорції зміщені, подробиці роздуті, все далеко розкинуте зібране докупи, щоб тільки ідея, яка лежить в основі, виступала ясніше, більш пластично.

Це просте по собі міркування, здається мені, не взяте належно до уваги багатьма вченими, які займались нашою притчею, зокрема Бенфеєм і Лібрехтом, котрі у вказаних вище притчах «Аваданас» цитують також Дюбуа (оповідання «Moeurs et institutions des peuples d'Inde», т. I, стор. 127), який часто чув у цьому столітті в Індії і записав оповідання як підтвердження про індійське походження нашої притчі: «Подорожній заблудився в лісі, де його застала ніч; і тому, що він боявся загинути від диких звірів, виліз на високе дерево, щоб переночувати на його гіллі. Коли він вранці прокинувся, побачив під тим самим деревом лежачого тигра. Наляканий, почав він шукати гілку, по якій з цього дерева міг би перелізти на друге, але в той самий момент побачив прямо над собою обгорнуту навколо гілки змію, яка спала і яка могла прокинутись від найменшого шороху. Піднявши очі ще вище, побачив на дереві рій бджіл. І як тільки він забув про тигра внизу під собою і про змію над собою, нахилився на гілці так, щоб краплі меду могли йому впасти в рот»[1]. Правильно зауважує Кирпичников, що це

[1] Benfey. Pantschatantra, I, 81—82; Liebrecht, Zur Volkskunde, 458.

оповідання майже не має нічого спільного з грецькою притчею про однорога, це картина індійського життя, і до того ж фрагментарна, можливо, уривок якоїсь казки, але не притча. Сучасний історик дослідник цієї притчі Е. Кун також несе вину за те ж саме непорозуміння, бо він вбачав у дуже цінній статті, в «одній сучасній газетній історії» «останній відгук» нашої притчі. Ця стаття була надрукована в «Münchener Neuesten Nachrichten», 1887, № 169. Жінка із шотландського села Лочбров, говориться там, кинулась через скелі, які закривали Лоч-мару. «Дерево, що росло на обриві однієї із скель, затримало її, і врятувало від смерті у воді озера... Нарешті вона побачила виступ близько дерева і знайшла для себе хоч і не дуже безпечне місце для сидіння. Свою жагучу спрагу вона вгамувала водою, яка капала із навислих скель... «Тільки через три дні і дві ночі жінка була врятована»[1]. Важко збагнути, що спільного з притчею має це газетне повідомлення, яке, дуже правдоподібно, грунтується на дійсному факті. Якщо ота шотландська жінка є «останнім відгуком» буддійської притчі, то що перешкодить нам розглядати, наприклад, падіння кайзера Максиміліана і його врятування біля Мартинської стіни також відгуком тієї ж притчі, тим більше що тут говориться і про мед, який, намазаний на булці, подають кайзеру, спускаючи згори на шнурі.

Якщо ми звернемось до вищезгаданих буддійських притч, то побачимо, що всі вони, незважаючи на різні відхилення в деталях, грунтуються на тій самій думці, яка складає основу грецької притчі про однорога. За цією притчею людське життя — це лише страх і трепет, сповнене різноманітних неминучих небезпек, думка про земну насолоду — це лише прояв безмежної легковажності і гріховного засліплення. «Людський натовп,— говорить виразно друга притча «Avadânas»,— кидається з жадобою на насолоди цього світу, не думаючи про людське горе, яке його переслідує. Тому віруючі повинні завжди мати перед очима смерть, щоб врятуватися від численних страждань».

Небезпеки, які загрожують людям у житті, досить різноманітні в буддійських притчах і передаються відповідно з буддійською термінологією. Не заглиблюючись у хаос цих подробиць, зупинимось лише на тому, що їм спільне. Насамперед бачимо скороминучість життя, на що вказує

[1] E Kuhn, Der Mann im Brunnen, op. cit., c. 76.

постійне чергування дня з ніччю, сонця з місяцем, далі — старечу неміч і різні хвороби людського тіла і, нарешті, смерть. Протилежність до цих великих і неминучих небезпек становлять незначні своїм числом втіхи та насолоди, доступні людині в цьому житті. Це коло думок тотожне, як в обох «Аваданас» так і в третьому китайсько-буддійському варіанті і в грецькій притчі про однорога, тільки окремі місця виражені по-різному. Так, в усіх китайсько-буддійських, а також у грецькій притчах маємо чотири елементи як чотирьох ворогів людського життя—уявлення, досить далеке грецько-християнській традиції, і тому грецький автор мусить додати до цього пояснення. Буддисту це уявлення було цілком зрозуміле, бо одне із положень його антропології говорить так: «Людина створена із чотирьох елементів: води, землі, вогню і вітру; кожен елемент має 101 хворобу, які змінюють одна одну. Якщо зійдуться усі 404 хвороби, то настає кінець життя[1].

Розгляньмо тепер символи, в яких виражені сказані вище думки. Світ, в якому живе людина, це криниця — уявлення, однаково добре відоме буддизмові і близько сходиться з давньоєврейсько-християнським уявленням про «земну долину сліз». І дерево як символ життя — це, так би мовити, загальнолюдське уявлення, що йде від біблійного райського «дерева життя», сягає до індійського «дерева трьох світів», яке корениться в Брахмі, і до нордійського Iggdrasil — «ясеня світу»[2].

Але дещо інакше стоїть справа з образом двох мишей чи щурів, що підгризають корінь цього дерева і повинні означати сонце і місяць або ж дні і ночі, які скорочують людське життя. Цієї чисто символічної, не взятої, очевидно, з дійсності картини, наскільки мені відомо, немає ніде поза колом нашої притчі. Вона така оригінальна, я сказав би, своєрідна, що майже неможливо припустити, що вона виникла в багатьох місцях незалежно одна від одної.

І все ж ми знаходимо саме цю картину і в грецькій притчі про однорога, і в трьох китайсько-буддійських. Вона є також в шіфнерівському фрагменті тібетської притчі,

---

[1] Dr. Boxberger. Über Rückerts Parabel «Es ging ein Mann im Syrerland» (Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, Bd. 106, 1872, S. 193). Цитата взята із «Клапрот і Ремюзат, Коментар до Фое-Коуе-Кі, китайська легенда із життя Будди».

[2] А. Веселовский, Разыскания в области русских духовных стихов, III—V, Петербург, 1881, с. 58—59, 67.

щоправда, дещо понівечена, і безперечно належить до цієї ж групи.

В усіх цих притчах смерть символізується страшною твариною: то розлюченим слоном, то драконом, то однорогом. Ці символи ми розглянемо пізніше, а зараз звернемося до символу насолоди життя. В усіх варіантах, які складалися до цього часу, це є мед, і тільки тібетська притча має ще «солодкі фрукти». Треба відзначити одну обставину, на яку вперше звернув увагу Е. Кун[1] і яка, на мою думку, рішуче підтримує твердження про індійське походження цієї притчі. Саме в Індії є дерева, які там загальновідомі і навіть шануються як священні, як Ficus indica та Ficus religiosa, з листя яких у спеку стікає солодкий, як мед, сік і які мають багато грубих звисаючих так званих «повітряних» коренів. Про такий мед, що стікає з листя дерев, і йдеться в праобразі названої притчі. Перенесення цих дерев у притчі інших країн, де про них нічого не знали, вимагало доповнення образу бджіл, причому з'являються різні непогодженості: гніздо бджіл вішали десь у листі дерева, як пташине гніздо, хоч всім відомо, що бджоли так ніколи не будують гнізда, вони завжди поселяються в дуплах дерев; допускалося, що з цих фантастичних гнізд капав мед, чого ніколи в дійсності не буває, і, нарешті, в тібетському варіанті мед капає невідомо яким чином десь із скелі, тому ця нісенітниця маскується солодкими фруктами. Характерно, що грек, який мав мистецьке почуття дійсності, зовсім виводив бджіл із гри, і мед у ньому просто стікав із гілок дерев. Що стосується меду як символу життєрадості, насолоди і любові, то він належить до загальнолюдських уявлень, тому із збігу наших притч в цьому образі не можна робити якихось висновків.

Підсумуємо сказане. Якщо такий складний і глибокий змістом твір, як наша притча, та ще й з такою оригінальною і своєрідною художньою уявою про двох мишей різного кольору, які перегризають корінь і уявляються як символ людського життя, що безперервно вкорочується під дією зміни часу, і якщо цей образ не міг виникнути одночасно в багатьох місцях зовсім незалежно один від одного,— то з цього ясно, що грецька притча про однорога і розглянуті досі буддійські варіанти вийшли з одного джерела. Що ж це за джерело? Кирпичников схиляється до думки, що тим

[1] E. Kuhn, op. cit., 69.

оригіналом є грецька притча, хоч, як сам каже, «onus probandi»[1] не в його силах[2]. Неспроможність цього погляду доводять такі міркування:

1. Основна ідея притчі більш буддійська, ніж християнська, і, як доведено, до християнства занесена з буддизму.

2. Індійські притчі перейшли до Китаю і Тібету набагато раніше, ніж написано грецький роман про Варлаама і Йоасафа. З «Аваданаса» знаємо, що вони вже в 79 р. н. е. були занесені до Китаю і в VI ст. там перекладені китайською мовою[3]. За свідченням Шіфнера, притча ще раніше поширилась у Тібеті і мала походити від «одного з перших» віруючих Будди у Тібеті По-то-ба». Відомо, що найраніше поширення буддизму в Тібеті припадає на час третього буддійського собору, тобто приблизно на 40 р. н. е.[4]

3. Те, що в індійських притчах слон переслідує чоловіка, дуже природно, воно взяте з місцевих умов, а у другій притчі «Аваданас» запозичене навіть з місцевого індійського побуту. Через те, що в Сірії не було слонів, то щоб викликати у своїх читачів почуття найбільшого жаху, сірійський грек, автор «Варлаама», вигадав казкового звіра, тобто однорога. Образ цього звіра досить давній, хоч і дуже туманний. Він згадується уже в псалмах, а в «Фізіологу», написаному в Александрії в III ст. н. е., уже виступає як християнський символічний образ[5]. За «Фізіологом», це маленька тварина з одним рогом на лобі, схожа на козу чи оленя, яку жоден мисливець не може спіймати, бо вона дуже швидка і сильна. Зате молода непорочна дівчина може її приручити, і тоді однорог стає слухняним. У Сірії ця тварина виступала як символ Христа, якого діва Марія тримала на колінах, і тому однорог поряд з дівчиною, яка його приручила, був у середньовіччі улюбленим об'єктом для художників і письменників як Західної, так і Східної Європи[6]. Лише у пізнішій редакції «Фізіолога» бачимо однорога в іншому

---

[1] Тягар доказу (*лат.*).— *Ред.*

[2] Кирпичников, op. cit., с. 333.

[3] Liebrecht. Zur Volkskunde, с. (не вказано.— *Ред.*).

[4] A. Weber. Akademische Vorlesungen über die indische Litteraturgeschichte, с. (не вказано.— *Ред.*).

[5] Корнеев. Материалы и заметки по литературной истории «Физиолога». Петербург, 1890, с. 302.

[6] Так, наприклад, ми бачимо на картині Алессандро Моретто (XV ст.), де однорог зображений поряд із святою Устиною; картина знаходиться в Музеї історії мистецтва у Відні. Дивись про це також: F. Schneider. Die Einhornlegende in ihrem Uhrsprung und ihrer

трактуванні. Це швидконогий і небезпечний для людини звір: як тільки зустрінеться з людиною, пробиває її рогом і пожирає (ὀξύδρομον ζῶόν ἐστι καί μνησίκακον ἐν ἀνθρώποις· εἰ εὕρε ἄνθρωπον διώκοντα αὐτόν, καταλαβὼν πρίζει αὐτόν μέσον τοῦ κέρατος καὶ ἐσθίει)[1]. Ця легенда збереглась у рукописах «Фізіолога», що сягають X ст[2]. Притча про однорога у «Варлаамі і Йоасафі», де він так само зображується, дає цікаву сторінку про те, що уява про однорога як людожерну тварину виникла уже в VII ст. і була поширена в Передній Азії. Тут заслуговує на увагу те, що грузинський варіант, який, за Розеном і Гоммелем, мав бути зразком для грецького, зображав не однорога, а індійський пратип, тобто слона, тоді як персько-арабські варіанти говорять про лева. Мені здається неможливим більше твердити про пріоритет нещирої і гіперсимволічної грецької притчі перед звичайним і природним уявленням індійської[3].

Ausgestaltung («Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde», Bd. XX) і Ф. И. Б у с л а е в. Общие понятия о русской иконописи. Москва, с. 62, 75.

[1] К о р н е е в, op. cit., 305. (Це швидконогий і злопам'ятний звір. Якщо він знайде людину, що переслідує його, то захопивши її, пробиває своїм рогом і пожирає *(грецьк.).— Ред.)*.

[2] I b i d e m, c. 153.

[3] При нагоді хочу присвятити ще деякі зауваження цій дуже цікавій притчі про однорога. Характерно, що Шекспір («Юлій Цезар», акт II, ява I, і «Тімон з Афін», акт IV, ява 3) згадує легенду про однорога, якої у «Фізіологу» нема. В «Юлії Цезарі» Дарій говорить, що однорога ловлять, використовуючи дерева («that unicorns may be betrayed with trees»). Н. Деліус*, який ближче не торкається дослідження цієї легенди, коментує згадане місце так: «Однорог, кинувшись на мисливця, з розгону повинен загнати ріг у дерево, за яким той став» (Ш е к с п і р, Юлій Цезар, видання Н. Деліуса, Ельберфельд, 1856, с. 42). Деліус не вказує, звідки він взяв цю легенду про одиорога. Можливо, більше про це можна буде знайти в книжці Гріна «Шекспір і символ» (Writhers, Лондон, 1876), яка мені, на жаль, залишилась недоступною. Я хотів би ще тільки додати, що в середньовіччі в Західній Європі однорог часто виступав як символ непослуху (P i t r a, Spicilegium Solesmense, Analecta novissima, т. II, с. 301). Цей погляд, мабуть, можна порівняти з тим народним оповіданням, яке чув я у Нагуєвичах в Галичині. За цим оповіданням однорог повинен бути надзвичайно великим і сильним звіром. Коли настав потоп, Ной, а потім бог наказав однорогові залізти в ковчег, але він не послухався і за це був покараний. Він загинув від недостачі поживи, хоч вода під час потопу сягала йому тільки до колін. У Дрогобичі в Галичині я чув також інше оповідання, яке, можливо, краще надавалося б до того, щоб пояснити вищезгадане місце у Шекспіра, ніж легенда, яку подав Деліус. Моє опо-

Що наша притча в самій Індії не обмежувалась тільки буддійськими общинами віруючих, а також жила і в інших, часто ворожих буддизмові, колах, доводять варіанти, які безпосередньо походять з Індії і які ми тут хочемо зіставити. У великому епосі «Махабхарата» маємо два варіанти притчі, які за своїм характером дуже відрізняються. Один з них, без сумніву, ближчий до буддизму, перекладений Фрідріхом Рюккертом німецькою мовою[1]. Він має такий зміст: «Браманець, який шукає виходу з лісу, наповненого хижаками і зміями і оточеного довкола сітями та обвитого руками страшенної жінки, падає в зарослу криницю, де він повис головою вниз у галуззях рослин, що в'ються. Під собою він бачить величезного змія, над собою, на краю криниці, шестиголового, з дванадцятьма ногами слона; дерево, на якому він висить, підгризають чорні і білі миші. Забувши про небезпеку, чоловік п'є мед, який тече до нього з бджолиних гнізд, розміщених між галуззям. Ліс — це Samsara (світ), лісові звірі — хвороба, жінка — старість, криниця — людське тіло, змій — час, гілка плетючої рослини — надія на життя, слон — рік з його дванадцятьма місяцями і шістьма порами року, миші — дні і ночі, бджоли — пристрасть, мед—чуттєві насолоди»[2]. Ця притча, яка знаходиться в 11-ій книзі «Великого епосу» (66, 125 і далі), здається мені, є пізньобраманським додатком і наслідуванням буддійської притчі, що видно уже з неприродних, характерних для пізньобраманського способу пишномовства деталей (шестиголовий і з 12 ногами слон); велетенська жінка, яка своїми руками обійняла весь ліс, нагадує подібні гротескні створіння неприборканої фантазії у Сомадеви та інших пізніших письменників.

відання стосується не так однорога, як слона, але ближче показує спосіб ловлі за допомогою дерев. За цим оповіданням, слон ніколи не лягає на землю, щоб спати, і якщо його хилить на сон, він вибирає два сильні дерева, які ростуть поряд, стає між ними і, опираючись то на одне, то на друге, заколисується. Коли мисливці знаходять таке місце сну слона, то підрізують дерева близько кореня, але так, щоб вони ще тримались, замітають сліди своєї роботи і відходять. Як тільки слон хоче заколисатися і опирається усім своїм тягарем на одне дерево, воно падає, а з ним падає на землю і слон і більше не може встати; тоді приходять мисливці, зв'язують і піднімають його.

[1] «Деякі переклади Фр. Рюккерта з «Махабхарати», видані д-ром Боксбергом». Festschrift der Realschule I. O. zu Erfurt, c. 12 і далі.

[2] E. Kuhn, op. cit., 68.

Дуже характерний інший фрагмент варіанта нашої притчі, вміщений у першій книзі «Епосу», про жертву, яку проглинула зміюка, і про туман над океаном, насланий богами[1]. Однак, очевидно, з цією старовинною легендою він слабо пов'язаний і в притчу включений тільки пізніше. Там розповідається про мудрого браманця (Mussi Джаваткарна), який дав обітницю жити непорочно і бідно. Одного разу під час своєї мандрівки, як прочанин, він зупинився над широкою і глибокою прірвою, над якою звисав слабий стовбур вірани. На цьому стовбурі він побачив «багато жахливо повішених головою вниз мертвих душ. На одній волосинці ще тримався стовбур, але миша, що сиділа в дірці, гострими зубами перегризала останні волоконця коріння». Джаваткарна питає повішених, хто вони і чому їх повісили? Вони йому відповідають, що є предками і батьками племені Jajavara, з якого походить також він. Джаваткарна хоче їх врятувати і жертвує четвертину, потім половину і нарешті всю свою покуту. Душі відповіли, що вони самі в житті також були побожні і готові до покути, але це їм тепер не може допомогти. «Місце в небі, яке ми здобули покутою, втратили, тому що нам не вистачало потомків». Потім вони так пояснили йому значення свого становища: прірва — це пекло; стовбур, на якому вони висять, — існування їхнього роду; перегризене щуром коріння — померлі діти цього роду; єдиний корінець дерева, на якому ми всі висимо в страсі і який буде перегризений,— це Джаваткарна — наш син; щур — це той час, який невпинно наближає до смерті цього єдиного нащадка роду Яджавара, і тоді ми, як злочинці, попадаємо вниз головою в безодню пекла, і він також зі своїми рідними попаде в пекло, незважаючи на покуту. Бо якщо рід не зберігається, то покута, мудрість і все те, що небо може нам дати, перетворюється в свою протилежність. Продовження роду — це перший обов'язок, так нас вчив сам Брахма».

Кирпичников хотів би й цю поему відокремити від порівняння з притчею про однорога, тому що, як він каже, тут бракує найсуттєвішого (?) предмета, тобто меду як символу насолоди життя, а тому, що в ній проповідується цілком протилежна мораль. Але ця остання обставина, яка виникла у зв'язку з тим, що європейські дослідники по-новому пояснили виникнення «Махабхарати», повинна була привести

[1] Holtzmann. Indische Sagen, т. III, 175—178.

Кирпичникова на правильніший слід, хоч і ми мусимо також відкинути недавно висловлену професором Гольцманом[1] теорію про буддійську композицію і додаткову брамінську переробку «Махабхарати», як таку, що йде врозріз з багатьма літературно-історичними епіграфічними свідченнями[2]. Це, звичайно, не знімає питання про багаторазову переробку твору. Ці обробки в цілому і доповнення близько половини VII ст. н. е. надали великому епосу такої досконалої форми, яку ми тепер маємо. Щоправда, окремі пізніші вставки не виключені ще до найновішого часу, це визнає сам професор Бюлер*, а А. Гольцман вказував на те, що навіть з надрукованих в Індії видань пізніші уже появлялись збагачені деякими додатками (op. cit., 191 і далі). Те, що історія Джаваткарна не входила до первісного давнього змісту епосу, можна пізнати уже з того, що вона майже не пов'язана з темою епосу. Кашмірський поет Кінмендра, який в кінці I ст. н. е. виготовив уривок з «Махабхарати», цього епізоду, здається, не знав[3]. Напрошується таке питання: чи в цій появі Джаваткарна, у якій описується його одруження, не маємо справу саме з брамінською полемікою проти буддизму, яку, на думку Гольцмана, часто знаходимо в «Махабхараті»?[4] Ми бачимо тут полеміку, яка послуговується буддійською зброєю, щоб, відповідно модифікуючи, цю зброю скерувати проти її ж ініціаторів. Настирливість, з якою обов'язок розмноження роду в розумінні брамінських законів Ману* спрямовується проти буддійських вимог зневажати земне життя, дбати про непорочність; восхваляння аскетизму робить полемічну тенденцію притчі очевидною; виникнення цього епізоду в добі, коли в Індії браманізм боровся з буддизмом за своє існування ще задовго до того, як він одержав цілковиту перемогу над ним, як це сталось у VIII ст., могло б, здається, послужити аргументом для підтвердження цього погляду.

Те, що наша поема є притчею, не треба доводити. Вона належить до кола раніше цитованих буддійських притч, доказом чого передусім є характерний символ коріння дерева, яке гризе миша, потім такі символи, як прірва — пекло,

---

[1] Dr. A. Holtzmann. Zur Geschichte und Kritik des Mahâbhârata, Кіль, 1892, c. 97 і далі.

[2] L. Bühler. Contributions to the History of the Mahâbhârata. Відень, («Sitzungsber. der. W. Akad.»), CXXVII, c. 27.

[3] G. Bühler, ibidem, c. 30.

[4] A. Holtzmann, op. cit., c. 107—115.

коріння — людське життя. Те, що вершина буддійської притчі — прагнення меду — пропущене, само собою розуміється, тому що тут мова йде про загострення якраз протилежного положення.

Ще один індійський варіант нашої притчі хочемо згадати, а саме виданий Якобі джаїністський варіант[1], який нічим суттєвим не відрізняється від вищенаведених буддійських. Уже сама кількість індійських варіантів та поширення їх в усіх головніших сектах — буддійських, браманських і джаїністських — може розглядатись як свідчення того, що саме Індія була батьківщиною нашої притчі. Якщо перейдемо до малоазіатських переробок роману і одночасно нашої притчі, то зразу ж знайдемо тут гідне уваги явище: обидва відомі нам арабські варіанти — Аль-Куммі і в рукописі з Гомле — включають тут слона, знаходимо його також і в грузинській редакції. Ібн-Хісдай, як відомо, не мав нашої притчі. Зате маємо третій арабський варіант нашої притчі, який вміщений був в інший твір, а саме в переробку Абдаллаха Бен Мокаффи індійсько-буддійської книги казок «Панчатантра», відомої в арабській мові під заголовком «Каліла і Дімна». Арабський варіант цього твору зроблений, як знаємо, з пехлеві і саме в середині VIII ст., тому що Бен Мокаффа в 762 р. помер. Тут також є слон, який переслідує людину, хоч зміст притчі з усіх дотепер згадних найближчий до грецької притчі про однорога. З цього приводу багато разів ставилось питання, чи не запозичив Бен Мокаффа цю притчу з уже готового грецького роману, а потім вніс її до так званої біографії Barznych's, яка являє собою передмову до книги «Каліла і Дімна»[2]. Вирішення цього питання, звичайно, не можливе, тому що оригінал пехлеві Бен Мокаффи загубився. Цікаво, що вихрещений єврей Іоанн з Капуї, який переклав на латинську мову «Калілу і Дімну» не безпосередньо з арабського, а з єврейського перекладу, замість слона має вже лева.

На інший, досі ще загадковий, слід наводить перський варіант нашої притчі, який ми знаходимо в одного з найбільших перських поетів XIII ст. Джелал-Едділа аль-Румі*. Цей варіант був метрично перекладений Гаммером в його «Історії перського ораторського мистецтва», звідки її читав Рюккерт і потім переробив досить вільно, але на-

[1] E. Kuhn, op. cit., 68.
[2] Див. про це: Benfey, Pantschatantra, т. I, с. 80 і далі;

багато краще. У варіанті Джелал-Едділна говориться, що один сірієць вів на нашийнику верблюда. Але тварина злякалася й втекла в пустиню, де зустріла іншого чоловіка і переслідувала його, щоб убити (у Рюккерта вона переслідує самого хазяїна). Бачачи небезпеку, чоловік втікає і залазить у криницю, зарослу терниною. Він схопився рукою за кущ і став ногою в щілину, та в цей момент внизу в криниці побачив, як в'ється страшний змій, а вгорі дві миші — білу й чорну,— які підривали терн, так що криниця все більше засипалася ним, а змій підповзав усе вище, та нарешті верблюд побіг, змій виповз із криниці і зник, миші пропали, а чоловік відчув голод. Він знайшов кілька зернин саго, і одну з них він з'їв з великою насолодою. Після цього дається роз'яснення: чоловік — це юнак, криниця — світ, миші — час, а змій — смерть[1]. Як бачимо, переробка Джелал-Едділна, в якій юнак загадковим способом втікає від смерті, в порівнянні з грецьким текстом не тільки дуже вільна, а й дещо непослідовна. А втім, жоден з відомих нам арабо-перських варіантів не можна розглядати як оригінал Джелал-Едділна; виразна вказівка на Сірію, здається, свідчить про якесь не відоме нам сірійське видання.

Звертаючись до грецької різновидності нашої притчі і до західноєвропейських, які пішли з неї, мусимо насамперед відзначити, що наша притча має особливе значення для критики роману про Варлаама. Ми вже згадували, що сюжет цієї притчі давно використовується в деяких творах скульптури і живопису. І якщо ці збережені твори датовані або їх можна датувати якимось означеним часом, то це дає важливі точки опору для того, щоб зрозуміти історію поширення і впливу роману. Маємо на увазі найстаріший західноєвропейський твір такого роду—скульптуру на хрестильниці в Пармі, яка належить до кінця XII ст.[2]... «В півколі фону видно дерево, як то звичайно подають мініатюри, в кроні якого сидить юнак і тримає вулик, тут же, внизу змій обдає його вогнем, а коріння гризуть дві тварини, яких можна б вважати вовками або собаками. Нарешті, збоку видно сонце і місяць... Однорог і чотири гадюки тут відсутні. Наскільки ці відхилення від варіанта притчі про Варлаама і Йоасафа можна вважати літературними джерелами

[1] Boxberger Rückerts Es ging ein Mann in Brunnen, с. 150 і далі.
[2] Schnaase. Geschichte der bildenden Künste, т. VII, розд. 2, с. 262.

скульптора (ледве чи не італійська переробка Варлаама і Йоасафа) або тексту, спорідненого з старофранцузькою темою, і наскільки їх можна звести до мистецьких позицій, важко визначити»[1]. Те, що, ймовірно, на скульптора тут діяли насамперед чисто мистецькі мотиви, а не писаний текст, можна б з'ясувати хоча б з того, що жоден дотепер відомий текст нічого не знає про вулик на дереві; а скульптор через образ вулика хотів зобразити не що інше як мед, котрий сам по собі незручний для пластичного зображення. Цікавою була також картина, яку колись бачив Мартин Крузіус у монастирі Лорх біля швабського міста Гмюнд і про що він пише в своїй «Швабській хроніці»: «В Лорху є дивна картина, наскільки я можу собі пригадати, майже така: бачимо дерево, на яке хтось лізе. Тече мед. Внизу дві миші, біла і чорна, які підгризають дерево. На однорозі, який швидко біжить, сидить смерть і тримає напнутий лук з стрілою напоготові. Тут є і гадюки, і змій. У римованих рядках, писаних німецькою мовою, дається пояснення картини»[2].

Понад століття тому з'явилися грецькі мініатюри, які можуть бути свідченням популярності нашої притчі. Найстарший грецький рукопис, в якому знаходиться драматична сцена, зображена в нашій притчі, походить з 1066 року. Живопис уже тут має той тип, який став зразком для всіх подібних майбутніх грецьких і слов'янських картин: дерево з двома великими, сильно розгалуженими гілляками і з густим листям; між цими гілляками сидить літній чоловік, під деревом з правого боку — однорог, з лівого — змій, а на корені дві миші[3]. Подібний вигляд має також досить груба ілюстрація до того місця в російському рукописі князя Вяземського, який як факсиміле був виданий російським «Обществом любителей древней письменности»[4]. Те, що й у Візантії було немало таких картин і що цей сюжет був улюбленим художнім етюдом, доводить, що один із найвизначніших візантійських поетів XIII—XIV ст. Емма-

---

[1] E. Kuhn, op. cit., 76.

[2] «Anzeiger für die Kunde der deutschen Vorzeit», т. VIII, 1839, с. 279.

[3] Schnaase, op. cit., с. 263; «Evangelisches Jahrbuch für das J⟨ahr⟩ 1866», с. 44 і далі.

[4] «Житие Варлаама и Иоасафа по лицевой рукописи из собрания кн. П. Вяземского, оригинал писан в Самаре в первой половине XVII в.» (Издание Общества любителей древней письменности, № LXXXVIII), с. 184.

нуель Філес присвятив описові подібних картин шість своїх віршів[1].

А тепер звернімося до європейських переробок і варіантів нашої притчі. Починаючи з кінця XII ст., знаходимо її дуже часто, хоч перед появою в Європі роману про Варлаама вона була невідома, і доказом цього є те, що всі пізніші переробки притчі можна звести до грецько-латинського оригіналу. Якщо роман про Варлаама і Йоасафа в середньовіччі, як ми це бачили, був дуже популярний, то притча про однорога була ще більш поширеною. Її вміщували в найдавніші збірники середньовіччя, а саме в «Speculum morale» Вінцентія Белловацензіса (Gib. I, cap. 20), в «Gesta Romanorum» і разом із скороченим «Варлаамом» також в «Legenda aurea» Якова Вораджіне і в «Speculum historiale» Вінцентія Белловацензіса (cap. 14, 15). У всіх цих творах зміст притчі і навіть текст майже такі самі або щонайбільше даються з незначними скороченнями і додатками. Наприклад, в «Gesta Romanorum» в кінці написано: «Quodam autem amico porrigente sibi scalam, ut egrederetur melle delectatus distulit et cadente arbore cecidit in os draconis»[2].

Цікавий варіант нашої притчі знаходиться у «Sermones vulgares» видатного єпископа і проповідника XIII ст. Якова Вітріаценського*, що збереглися у рукописі, а частково опублікованих кардиналом Пітрою в його збірнику апокрифів. Чоловік, що втікає від однорога, падає у криницю, затримується на дереві, але бачить, що миші його підгризають. Недалеко від себе побачив він «insuper quattuor aspidum capita circa arborem, qui eam corrodebant et consumebant — superius autem super caput ejus filo tenui pendebat gladius acutissimus qui capiti ejus imminens paratus erat ipsum perforare»[3]. Внизу загрожував йому змій, але коли чоловік помітив на гілках дерев трохи меду — «coepit manum porrigere et mellis dulcedinem inhiare. Et ecce subito et

---

[1] K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur, c. 378—379.

[2] («Коли якийсь друг подав йому драбину, щоб вийшов, він, захоплений медом, її відхилив, і коли дерево падало, він упав у пащу дракона» (*лат.*).— *Ред.*). Oesterley. Gesta Romanorum, № 138, c. 739.

[3] Зверху на дереві були голови чотирьох змій, які гризли дерево і підточували його; а ще вище над його головою на тонкій нитці висів дуже гострий меч, який загрожував пронизати його (*лат.*).— *Ред.*

ex improviso super caput suum corruit in fossam plenam igne et draco insidians rapuit ipsum et cepit devorare»[1].

Далі йде пояснення, де говориться: «Unicornis, bestia crudelis quae omnes insequitur et nulli parcet, est mors»[2], яма — це світ і т. д., загрозливий меч — цё вирок невблаганного судді. Ми бачимо, що великий проповідник XIII ст., який велику вагу кладе на ефект, яскраві кольори, ще збільшив страхіття грецької притчі, додаючи дещо з власних засобів: вогонь у ямі (очевидно, натяк на пекельний вогонь) та відомий меч Дамокла.

У Франції поряд з обробками «Варлаама і Йоасафа» наша притча також була багато разів предметом самостійних переробок. Притча «Dit de l'Unicorne et du serpent», яка має більше як 300 римованих рядків, існує у різних рукописах і редакціях, що значно відрізняються одна від одної, видавалася двічі: вперше Ювіналом Бергом у «Nouveau recueil des contes» і т. д., Париж, 1842, а другий раз — І. Валенбергом у кардійському варіанті 1862 р.[3]

Досить вільно і безцеремонно обійшовся з нашою притчею німецький перелицьовувач роману про Варлаама Рудольф фон Емс. В його розповіді чоловік, втікаючи від однорога, провалився у прірву, але, падаючи по стрімкій скелястій стіні з розпростертими руками, схопився за кущ чи за маленьке деревце, а ногами сперся на невеличкий шматок дернини, ледве прикритої зеленою травою. І тоді він помітив, як дві миші підгризали коріння деревця, як внизу дихав вогнем змій, а із скелястої стіни виповзали чотири отруйні гадюки, звані aspis. Вони підривали дернину і ненажерливо їли траву[4].

Дуже цікава інша старонімецька поема, опублікована з рукопису Йоганном фон Ласбергом і названа ним «Die Jagd des Gebens». Вона складається із 96 рядків і розповідає, як під час полювання на мисливця напав однорог, як

---

[1] Pitra. Spicilegium Solesmense Analecta Novissima, т. II. Exempla et alia quaedam excerpta de sermonibus Jacobi.—Vitriacensis, p. 452—453. (Намагається витягти руки і відчути солодощі меду. Та ось раптово падає стрімголов у яму, повну вогню, а дракон, що підстерігав, схопив його і починає пожирати» *(лат.).—Ред.*) .

[2] «Жорстокий звір однорог, який всіх переслідує і нікого не щадить,— це смерть» *(лат.).— Ред.*

[3] E. Kuhn, op. cit., c. 73—74.

[4] Rudolf von Ems. Barlaam und Iosaphat, herausg. von Kopke, Кенігсберг, 1818, c. (не вказано.— *Ред.*).

він від нього утік і як опинився на скелі над прірвою. Однорог переслідує його; чіпляючись за стрімчасту стіну, він поліз униз, але «не міг ні сюди, ні туди», і щоб не звалитись, ухопився за мале дерево. Внизу було море, воно сильно било хвилями об камінний берег, а в морі плавав страшний з роззявленою пащею змій, весь час чекав, коли мисливець посковзнеться і впаде в його пащеку. Його побачили дві миші і почали підгризати коріння цього дерева. Проте коли чоловік глянув угору, у щілині скелі побачив багато меду, і йому було дуже жаль, що не міг його дістати. Далі йде пояснення картини: «Звір означає смерть, його мати—землю, яка його носила, вона оберігає його на цьому світі від страждань гіркого пекла. Змій, який там плавав, означає страшного чорта, який лежить у глибокому пеклі і весь час чатує на людей. Миші означають день і ніч, мед, що тече з дерева, означає жінку і чоловіка». Хоч ми бачимо смерть, зло і непостійність світу, «проте нам властива непостійність, ми не можемо відмовитись від того, щоб не догодити слабому тілу»[1]. Як ми бачимо, німецький мінезингер зустрічається з брамінським полемістом на тій самій дорозі. Обидва використовують одну і ту ж притчу, щоб подати свої цілком протилежні до першоджерела ідеї. В обох ці опозиційні ідеї в своїй основі ідентичні: там обов'язок розмноження, тут любов чоловіка і жінки.

Ми, звичайно, залишаємо поза увагою велику кількість середньовічних латинських, французьких і німецьких переробок нашої притчі, бо вони нічим суттєвим не відрізняються від прототипу грецько-латинської версії; читач може знайти багато бібліографічних даних у вже не раз цитованій статті Е. Куна, а також в уже давно обіцяній повній бібліографії про Варлаама і Йоасафа, яку має видати цей самий вчений. Так само пропускаємо новогрецьку редакцію Μπεργαδής нашої притчі, яка на початку XVI ст. у його Ἀλόκοτος поширювалась у довгих віршах. «Наша притча,— пише про це Кун,— з'являється в одязі сонного марева. У сні поета переслідує козуля, і він попадає на леваду, де він вилазить на дерево з вуликом бджіл. Коли, незважаючи на укуси бджіл, він смакував мед, помітив, що біла

[1] Joh. von Lassberg. Lieder-Saal, das ist eine Sammelung altdeutscher Gedichte aus angedruckten Quellen, т. I, 1820, № XXXIV, с. 253—255. D-r Boxberger (op. cit., 148) вказує, що автором вірша є Штріккер, однак додає, що він не міг дістати книги Ласберга. Ласберг ніде не подає прізвища автора.

і чорна миш підгризають корінь дерева, яке стоїть на краю прірви коло криниці, в темній глибині якої чатує страшний змій. Нарешті дерево падає, а поет летить в пащеку змія, який виявляється Адом»[1]. Детального пояснення сновидіння поет не дає, так що його твір є насправді не притчею, а звичайною розповіддю; тільки характерні дві миші і дракон, що чатує в криниці, свідчать, що вона належить до кола ідей нашої притчі. Кун у своїй статті (op. cit., с. 75) присвячує також декілька слів так званим «непевним відгалуженням» нашої притчі. Таких відгалужень досить багато особливо тоді, коли поняття подібності розуміється дещо ширше і для порівняння береться не вся композиція, а окремі деталі. Так, наприклад, Грімм («Mythologie», т. I, стор. 460) хотів бачити зв'язок між деревом нашої притчі і нордійським міфом про всесвітнього Jgdrasil, тому що за цим твором під корінням дерева також живуть якісь тварини. Про який тут зв'язок можна думати, це не легко з'ясувати, і я повністю погоджуюсь з Е. Куном, який сумніваеться в будь-якій, навіть незначній подібності. Також досить вимушеним було б припущення зв'язку між нашою притчею і деревом з південноруських колядок. Це дерево, найчастіше явір, зображується так:

А в коріненьку чорні куноньки,
А в середині ярі пчілонькі,
А на вершечку сив соколенько,
Сив соколенько гніздечко си в'е,
Вершок виводить сріблом, золотом[2].

Тут маємо не тільки дерево і звірів, які живуть під його корінням, а й бджіл усередині стовбура, і все ж мені здається, що вплив притчі на народну пісню дуже сумнівний. Так само, на мій погляд, до штучних комбінацій треба зарахувати уявну подібність між нашою притчею і алегоричним зображенням лісу та диких звірів у вступі до «Divina Commedia», яку виявив Левек'я в його книжці «Les légendes de l'Inde et de la Perse» (с. 505). По-перше, в нашій притчі нема ні лісу, ні пантер, вовчиць і левів, а по-друге, Данте для свого вступу мав змогу користуватися ближчими зразками з середньовічних теологічних енциклопедичних праць, де такі алегорії часто траплялися.

---

[1] E. Kuhn, op. cit., 75.

[2] А. Потебня*, Объяснения малорусских и сродных русских песен.

На слов'янському грунті наша притча була не менш популярна, ніж деінде, але не мала самостійного розквіту, не породила жодних вартісних варіантів, крім єдиного, який буде предметом наступного розділу. Єдиний віршований переклад роману про Варлаама у слов'ян зробив поляк Куліговський, досить докладно, як ми вже сказали, дотримуючись латинського тексту, не зловживаючи ні дигресіями, ні власним прикрашуванням. Прикладом його перекладу може бути наведена тут мораль притчі:

Ta figura iest ludzi onych, którzy lata
Swoje pędzą w rozkoszach doczesnego świata.
Jednorożec śmierć znaczy, która prześladuje
Człowieka y poymać go prędzey usiłuie...
Jamą iest na czas ludziom ten świat pozwolony,
Który zdrady różnemi zewsząd napiętniony.
Drzewo, które gryzione od dwóch kresów bywa,
Jest bieg życia ludzkiego, którego ubywa
Co raz przez dzień y przez noc, a Lacherys dzika
Co dzień swego kres bliżey decreta przymyka.
Zmiie zasie cztery są cztery elementa,
Z których każdego z nas iest massa ciała wzięta.
Te póki z sobą w zgodzie, póty człowiek zdrowy,
A skoro bitwę wzniecą, kres życia gotowy i т. д.[1]

III

СЛОВ'ЯНСЬКА «ПРИТЧА О БОГАТЫХ ИЗ КНИГ БОЛГАРСКИХ»

У кінці попереднього розділу ми відзначили, що притча про однорога не розцвіла на слов'янському грунті, не зазнала самостійного опрацювання і прикра-

[1] Це символи тих людей, які літа
Свої проводять у земних розкошах.
Одноріг — смерть означає, яка переслідує
Людину і її намагається швидше зловити.
Яма — це людям тимчасово дозволений світ,
Який звідусіль наповнений різними спокусами.
Дерево, яке гризуть, буває, з обох кінців,—
Це течія людського життя, яка зменшується
Дедалі більше — вдень і вночі, а Ляхерис дика
Щоденно наближає його до призначеного кінця.
Чотири ж гадюки — це чотири елементи,
З яких наше тіло складається.
І поки вони у злагоді — доти й людина здорова,
А тільки почнеться в них битва — життя кінчається (*польськ.*).— *Ред.*

шення, а по можливості вірно відбивала, звичайно в прозі та віршах, греко-латинський оригінал. За єдиним винятком, який ми тут ближче розглянемо.

У багатьох слов'янських, особливо руських, рукописах XV, XVI, XVII і XVIII ст.знаходимо непомічений до цього часу короткий твір, який має різні заголовки, але в трактуванні тексту досить постійний і вказує на різні збірники як на своє джерело; новітні дослідники визначають його як більшменш вдале опрацювання притчі про однорога з роману Варлаама, хоч і майже не звертають на нього уваги. Цей твір, який навіть у рукописах ніколи не подавався як складова частина роману про Варлаама і був тільки пізнішими копіїстами названий «Притча св. Варлаама»; звичайно він мав назву «Притча о богатых из болгарских книг», а часом, як от у рукописі перемишльського собору, який, на жаль, залишився для мене недоступний,— має назви «Приповѣсть и припоминания от болгарских книг о богатых и немилостивых людєх»[1] або ж «Притча св. Єфрема», «Притча Варлаама о животѣ и смерти», «Притча о житіи семьѣ», «Притча о богатых и бѣдных»[2] тощо. Твір знаходиться у численних рукописних збірниках, часом у так званому «Ізмарагді»*, один раз із поміткою, що він узятий з «Пролога». Уже в 1840 р. Строєв опублікував початок тексту за рукописом XVI ст. («Человѣк нѣкий хождааше на полѣ чистѣ и не бѣ на полѣ том на дебри ни лѣса, и узрѣ къ себѣ прядуща лва»)[3]. Пипін (op. cit., 131) цитує лише початок з рукопису XVII ст. і додає, «що в Росії було відоме ще інше оповідання такого ж змісту, дещо відмінне від притчі про Варлаама і написане за окремою редакцією аполога». Очевидно, він вважає «Притчу о богатых» з іменем Варлаама за тотожну з притчею про однорога, що знаходиться в романі про

---

[1] «Труды третьего археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 года», т. II, 236; в цінній праці проф. Калужняцького про галицькі кириличні рукописи, у якій, проте, даних, які стосуються цього рукопису, не подано.

[2] А. Н. Пыпин. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских, с. 131, наводить два рукописи XV, три XVI і вісім XVII століття; Срезневський (Сведения и заметки, т. II, 372) подає Копенгагенський рукопис XVII ст. Єдиний на сьогодні відомий сербський рукопис, у якому знаходиться зокрема наш твір, походить також з XVII ст. В своєму описі рукописних збірок Карського (Москва, 1848) Строєв знайшов два рукописи.

[3] П. Строев. Рукописи славянские и российские, принадлежащие Ивану Николаевичу Карскому. Москва, 1848, с. 79.

Варлаама, тоді як цитовані ним слова «Человѣкъ нѣкий хождаше на чистѣ и не бѣ въ поле том ни дебри ни лѣса» належать редакції апологa.

У своїй книзі про візантійські оповідання Кирпичников також коротко торкнувся нашої «Притчі», детальніше не розглядаючи і повністю не передаючи її змісту. Він обмежився тим, що дослівно процитував з одного з найстаріших рукописів XV ст. (Толстой, № 214) декілька початкових віршів, а пізніше коротко подав зміст оповідання без його інтерпретації і вважав, що справу можна закінчити таким зауваженням: «Взагалі ця притча є не зовсім вдалою ампліфікацією притчі про однорога»[1]. Веселовський у своїй рецензії на книгу Кирпичникова справедливо докоряв за цю поверховість і сам дуже точно передав зміст притчі за тим самим рукописом, але, на жаль, він обмежився першою частиною, до якої подав таке зауваження: «Я не зупиняюсь на повчальній інтерпретації. Її справді можна назвати невдалою ампліфікацією апологa про Варлаама. Проте це не заважає нам розглядати походження твору як відносно давнього»[2]. Далі йде кілька зауважень про символіку притчі, яку згодом проаналізуємо докладно, але не ставлячи питання про виникнення цієї особливої редакції апологa, її ідей та відношення до притчі про однорога.

О. Веселовський це той учений, який має найбільше заслуг у великій галузі порівняльного дослідження літератури, зокрема і для нашої «Притчі». У 20-му томі «Сборника отделения русского языка и словесности», видаваного Санкт-Петербурзькою академією, він присвятив їй коротку, але дуже важливу розвідку, в якій вперше опублікував повний текст притчі за рукописом Бєлозерського монастиря св. Кирила з XV ст., а також вказав на цікаві паралелі до неї у сербських та пізньогрецьких романах про Александра[3]. Детального аналізу притчі, дослідження її взаємозв'язку з іншими творами народної та наукової літератури тут не дається.

---

[1] А. Кирпичников. Византийские повести и повесть о Варлааме и Иоасафе, с. 181.

[2] А. Веселовский. Византийские повести о Варлааме и Иоасафе.— «Журнал министерства народного просвещения», 1877, т. CXLII, с. 132—133.

[3] А. Веселовский. О славянских редакциях одного апологa Варлаама и Иоасафа.— «Сборник отделения русского языка и словесности», т. XX, № 3, с. 3—7.

Як бачимо, все те, що зроблено до цього часу для наукового дослідження нашої притчі, не є достатнім у порівнянні з її популярністю і цікавими проблемами, які ставить її текст. Приступаючи до того, щоб посильно заповнити хоча б невелику прогалину в історії слов'янської літератури, хочемо насамперед встановити текст «Притчі», зокрема беручи два доступні нам варіанти: один опублікований Веселовським з рукопису XV ст. та за рукописом червоноруським (XVIII ст.), що збереглися і зараз знаходяться в мене, а також дати короткий аналіз мови і, нарешті, розглянути їхній літературний характер, композицію та символіку в них, що, можливо, дасть нам змогу зробити деякі припущення про походження і мандрівку, а також зв'язок їх з іншими подібними творами. А тому що у двох доступних нам текстах є значні відхилення, то наведемо їх паралельно:

Текст Веселовського (XV століття)

ПРИТЧА ВАРЛААМА КО ІОСАФУ

Человек нѣкто ходя на полѣ чистѣ и видѣ идуща к себе люта звѣря и льва и не имый где скрытися от звѣря того.

и потече по полю,
и видѣ ров глубок
Он же спустися в ров той

и бѣ в ровѣ в том древа два. Єдино сребряно листвіе имѣя, а другоє злато.
и летѣв, паде на сребренѣ древѣ, и ухватися за вѣтвіе, и сѣде на пень, и возрѣ горѣ, и видѣ лютаго лва, надо рвом стояще. Сѣдящу же єму на древѣ том и прилѣташе к нему голубица, приношаше єму смокви въ устѣх своих. Он же прийма, ядеше, и плачяся горко.
и прилѣташе к нему вран, нося в устѣх своих ушіе (sic! Замість «ужіе») горяща, и жабы, и ящерица,

Червоноруський текст (XVIII століття)

ПРИТЧА О БОГАТИХ ОТ КНИГ ОТ БОЛГАРСКИХ

Человѣк нѣкоторий ходил на полѣ чистѣ, не было на полѣ том нѣ дебры, ни лѣса, и узрѣ к себе идуща лва от верблюдов. И зараз смутен стал и нача тужиты. И не имал у що ся окрыти от звѣреи тыхъ, и скочил по полю и знайшол кладязь. Глубокіи бездна тому кладязю не было видно, и стал в том глубоком кладязе. А звѣрие еще болше приближаются к нему: теди он отшед от кладязя, видѣ при кладязю дѣ деревѣ выросло з боку того кладязя. Єдно сребраное имеяше листвіе, а другоє златое, имяше листвіе. Поднесеся убо человѣк той в гору, и летѣ виспр возлетѣше, и паде на срѣбраном древѣ и ухватися за листвіе его и сѣдѣ ту. Возрѣв же из горы и видѣ лва со верблюдом стояща и паки там єму сѣдящу горлица прилѣтающи смокви єму носяще, а когда рожки и ягоды винные. Которіи то оный человѣк пріимал и ял от них. И плакала о нем горлица тая. И еще брад (sic! Замість «вран») прилѣташе, уголь горящ приносил и сѣдал над него часом, яко часцу

и всяку скверну и меташе
иа нь, он же почудися вельми и позрѣв к кореню древу тому и видѣ двѣ мышы, гризуща корень древа того, єдина бѣли, а друга черна.
он же видѣв, яко уже нѣст єму исхода от рова того, Но всего того не убояся и начя торгати сребряное древо, и класти в нѣдра своя. И помысли в сердци своємь, дабы еще пал на златоє древо. І абіє паде, не ухватися за него, и паде въ злыа оны скорпіа.
А се истолковано святым Павлом.
лютый звѣрь есть немощ и старость человеча, а лев смерть.
а ров єсть сѣть діаволя.
а древо сребреноє стяжаніе и дом богатых.
А мыши двѣ
єсть бѣлая день
а черна нощь, грызуще вѣк человѣчь, а горлица, приносячи смокви,— аггел господень, принося и добрая помышления.
А вран, принося угліе, єсть діавол, разжигая сердце человѣком на злато и сребро и на вся злая дѣла. В томь погибают мнози человѣци.

(sic!) й жабы. Он то видѣт и чудися: и посмотрит долу, видѣ двѣ мыши гризуще корень древу тому. Одна чорная, а другая бѣлая. Узрѣ во днѣ близко древо злато ростуще, а в сподѣ оного древа зміи страшен и огнем дыщуще и аспыди й єхидни зліе. Которыхъ человѣк видѣвши то, ужасеся и начать отчаяватися живота своєго, тоб яко живота єму нѣсть. Уже ис кладязя исходя того, не дбал несмысленный всего, и предся почал ирвати сребряноє листвіе й класти за нядри свои. И тушил и скорбѣл, жебы еще упасти на золотое дерево. И почал мыслити в сердцы своєм. И пустился на не и прилетѣ во дно, во змія і скорпіе, и оглуши єго зміи свистанием своим. И того дѣла безумныи зле погибе.

Толкованиє притчи сея

Слышѣте убо, братіе и сестры, друзи мои и искреніи мои, сказаніе притчи сея. А то єсть так называється кладезь — увесь свѣт и люде а верблюд немощь и старость человѣческая, а лев смерть: бо так пишет пророк яко лев восхитит во оградѣ своеи, то есть во кладязѣ, а кладязь, то єсть сѣть діяволя, и много имѣет в себе имнѣнія смыслов и хотѣнія плотских вожделѣніи всяких, в котором то мнозы человѣцы погибают, яко в кладязѣ оном глубоком. А древо сребряноє стяжаніе богатых всякими злостными. Єсли много избереть, а болше еще хощеть; а не боится, яко умрѣти маєт, то не останется. А за скупость во муку пойдеть. А двѣ мыши, которіи корень гризуть, то єсть бѣла день, а чорная нощ — человѣки сокрущающе, а горлица, которая смокви приносила, то єсть аггел господень, єсть той приносил добрии помысли на сердце человѣческое и скорбѣл о грѣсех єго. А вран, що приносил нечистоту, то єсть діявол, которіи распаляєт человѣка на сребролюбіе и на вся непріязненная дѣла. А що златоє древо, то пожадливость єсть многаго богатства: так мовит, жебых и злато

собрал єщо много, а не мыслить, що не может носити. А що зліи скорпии и гад, то мука вѣчная и огонь невгасимый скупым и немилостивым, бо хто любить много имѣніє, не может спастися и єго насититися и гди много избереть и єще больш хощеть и не изволить ни троха убогим или на церков, аби дал бога царя ради, но абы єму от число убыло. Якоже море не можется наполнити, многиє рѣки приимуючи, так и человѣк не может ся насытити, избираючи много богатства. И якоже корабль обремененный, легкоту на воде имеющій, не может ся наситити, а потом обременившийся, погибает, так же и златолюбец обременившийся погибает, а перестать не отпочиет, собираючи богатство, а роздать щадить, которому то грѣха будеть в невгасимом огне. От яким же способом то маєт быти, ще доброго души скупаго. Господу богу отцу и сину и святому духу, господу Христу, человѣку, царю нашему, слава, честь и великолѣпіє нынѣ и прісно, и вовеки веком. Аминь.

Перш ніж перейдемо до ближчого розгляду цих текстів і їхніх взаємозв'язків, ще наведемо тут зміст двох інших текстів, наскільки вони нам знайомі. Ми маємо на увазі зміст нашого аполога за старим, що з XV ст., російським (?) рукописом (збірка Толстого, № 214), який подав Веселовський у своїй рецензії на книгу Кирпичникова, і за уривком сербського рукопису, що походить з XVII ст. і знаходиться в Народній бібліотеці у Бєлграді (№ 321), про який мене люб'язно повідомив московський професор Сперанський.

У тексті Толстого один чоловік «въ чистомъ полѣ» рятується від лева і верблюда, бачить криницю («кладезь»), на стіні («от боков») якої виростають два дерева — одне із срібним, а друге з золотим листям. Рятуючись від звірів, він кидається на срібнолисте дерево і тримається за його гілки («вѣтви»). Прилітає до нього горлиця («горлица»), приносить йому фіги («смокви») та інші ласощі, які він їсть, потім прилетів ворон («вран») і кинув на нього вогняні жаринки, ящірок і жаб. Зверху загрожують йому лев і верблюд; чорна і біла миші підгризають коріння дерев,

на якому він сидить. Нижче підіймається золотисте дерево, під яким лежить страшний змій, що дихає вогнем, гадюки («аспиди») та злі саламандри («злыя єхидны»). Чоловік бачить, що з тієї криниці йому немає виходу, проте, забуваючи про всі страхіття, починає зривати з дерева срібне листя і ховати за пазуху; він хоче ще перелізти на золоте дерево, але не може досягти його гілок і падає між страшних плазунів, де і знайшов жахливу смерть. Професор Веселовський, як про це говорилось, залишив поза увагою інтерпретацію притчі.

Сербський варіант починається так:Бѣ нѣкто человѣкь хождааше на поле чисто и не обрѣташесе на поле тим ни дъбрави ни лѣса и видѣ идуща къ себѣ лъва и вельбуда. И печаленъ быв велми и начет тужити и не имѣше где съкритися от звѣриє тех. И потече по полю и абіє видѣв ров глубок, он же пустися вь кладенец. И бѣ вь ров тьи двѣ дрѣвѣ, растаща о боку кладенец. Єдіно сребно лстіе (sic) имѣше, другоє злато.

Чоловік падає на одне з двох дерев. До нього прилітає горлиця («горлица») і дає йому фіги та ріжки («смокви и рожки»); ворон, який тримає в дзьобі жевріюче вугілля, кидає на нього гадюк. Далі розповідається про мишей і гадюк на дні криниці; чоловік зриває листя з дерева і ховає за пазуху; нарешті звалюється на дно криниці, де знаходить смерть. Після цього йде: «Протльк. Оле бо реч сего свѣта. Вельбуд єст немощ, старость человѣча, а льв єст съмрть». Дерево означає майно («стяжаніе»), миші — день і ніч, горлиця — ангел, ворон — чорт, скорпіони і дно криниці — пекло з його вічними муками.

Порівняння всіх цих текстів і фрагментів тексту показує нам, що «Притча», напевно, була досить популярною у південно-східному слов'янському світі,бо її не просто переписували, а по-різному переробляли, доповнювали і прикрашали до своєї вподоби. У тексті справжніх притч про Варлаама це не було настільки можливим, бо даний текст приписували святому Іоаннові Дамаскину, отже, вважали його до певної міри канонічним.

Як видно, жоден з наведених нами текстів не можна вважати цілком правильним і повним. Розглянувши спочатку обидва найдавніші тексти, подані Веселовським, бачимо, що в одному з них примушують лева і верблюда переслідувати чоловіка, в другому переслідує якийсь точно не названий «лютий хижак». Обидва тексти розходяться також в

описі того, як ростуть в криниці дивні дерева. Тоді як бєлозерський текст надто неясно говорить, що в криниці було два дерева, в толстовському тексті, подібно як у сербському і якоюсь мірою також у червоноруському, читаємо, що дерева виростали із стіни криниці. Згідно з дальшим ходом розповіді ми мусимо собі уявити, що ці два деревця були дуже маленькі і своїми верхами не підіймались понад цямрину, а далі, що вони обидва виростали з однієї стіни криниці, а саме так, що срібне знаходилось вище, а золоте — нижче. Автор червоноруського варіанта не зрозумів цього плану і вдався до додаткових пояснень, які перетворили хід розповіді у нісенітницю, дозволивши чоловікові трохи відійти від криниці і тільки тоді знайти два дерева, що виростали з стіни криниці, отже, їх, очевидно, можна було бачити здалеку, а перед тим автор твердив, що на цьому полі не було жодного дерева. Нарешті, він «дозволив» своєму чоловікові злетіти вгору і аж тоді впасти на срібне дерево — а це очевидна нісенітниця.

Білозерський рукопис також непослідовний щодо назви птаха, який приносить чоловікові фіги та солодкі фрукти. На початку це «голубица», а під кінець — «горлица»; остання назва правильна і збігається з іншими рукописами; це, як ми далі побачимо, з погляду символіки — велика різниця... «Ушіе» замість «угліе» в бєлозерському рукописі — це можлива описка переписувача, але все це для нас важливе як доказ того, що текст давніший, ніж згаданий рукопис. Заслуговує на увагу ще така очевидна прогалина в тексті з Бєлозерська. Наприкінці оповідання говориться, що чоловік «паде въ злыа оны скорпіа», про які раніше взагалі не було мови; тільки порівняння з толстовським і червоноруським текстами показує, що після згадки про двох мишей випав опис дна криниці. Тлумачення, якого ми не знаємо у толстовському тексті і яке Веселовський називає «складним і не зовсім вдалим розширенням варлаамського аполога», в бєлозерському тексті подається дуже скупо і стисло. Дивно, що ініціатором інтерпретації притчі вважається святий Павло — деталь, якої не знаходимо в жодному іншому відомому нам рукописі.

Якщо зараз ми поставимо доречне питання про взаємозв'язок цих двох рукописів з XV ст., то відповісти на нього можемо тільки приблизно, бо перед собою маємо лише один повний текст. Імовірно, текст із Бєлозерська коротший, проте неможливо було б твердити, що толстовський текст е

простою ампліфікацією з попереднього. Якщо в тексті з Бєлозерська горлиця приносить чоловікові лише фіги, а у толстовському фіги та інші ласощі, то ця ампліфікація толстовського перевершується іншою з Бєлозерська, якої немає у толстовському: тоді як в толстовському ворон кидає на чоловіка гаряче вугілля, ящірок і жаб, то в бєлозерському, крім цього, знаходимо ще «всякоу скверну». Згадана прогалина в бєлозерському повністю виключає те, що толстовський є прямим розширеним списком бєлозерського. Але важко припустити і протилежне. Перетворення конкретного верблюда (толстовський) у якогось лютого хижака (бєлозерський), криниці (кладезь в толстовському) на яму (ров в бєлозерському) і подібні невеликі відхилення, не кажучи вже про згадану більш значну прогалину,— це вже не можна погодити з уявленням про руського переписувача, який вільно обходився із своїм текстом. Отже, ми приходимо до висновку, що вже у XV ст. були принаймні дві дещо відмінні редакції нашої притчі, що найдавніші збережені відписи можна, без сумніву, звести до спільного джерела, від якого їх відділяють декілька поколінь рукописів. Цей погляд дозволяє з великою ймовірністю пересунути виникнення нашого аполога, принаймні в аналізованій нами слов'янській формі, до XIV ст.

А щодо сербського варіанта, то ми, на жаль, не маємо в розпорядженні його повного тексту. Але там, де наявні його детальніші уривки, нам здається, що цей варіант є цікавою перехідною формою між толстовським і дуже розширеною червоноруською переробкою. Варіант толстовський, як і сербський, мають спільними лева, верблюда, горлицю, гадюк на дні криниці. А деякими деталями сербський текст подібний до бєлозерського, наприклад, у згадці про яму, яка зараз-таки прирівнюється до криниці, про скорпіонів у криниці, про що не було мови у толстовському. Значно більшими є збіги з червоноруською переробкою, яка, очевидно,виникла на основі якщо не белградського тексту, то спорідненого з ним південнослов'янського варіанта. Так у сербському читаємо: «и не обрѣташе на поле тим ни дъбрави ни лѣса», а в червоноруському навіть т о ч н і ш е, хоч дуже подібно: «не было на полѣ том ни дебры ни лѣса», бо «дъбрава» і «лѣс» — плеоназм. Також близько спорідненим є інший характерний зворот в сербському «и печаленъ бы вельми и начет тужити» і в червоноруському: «заразъ смутен сталъ и нача тужити», про що ні в бєлозерському, ні

в толстовському не можна б знайти ані сліду. Рожкові плоди також зустрічаються в обох варіантах.

Щодо, нарешті, самого червоноруського варіанта, то він виявляється в повному розумінні слова еклектичним і компілятивним. Він має спільне з бєлозерським характерне пояснення ями як «сѣть діявола», поряд з яким стоїть дивна інтерпретація криниці як «увесь свѣть и люде», відомої з притчі про однорога. Далі, має цей варіант спільну з бєлозерською повчальну кінцівку: «въ томъ погибають мнози человѣци», яка в червоноруському хоч на іншому місці, але передається майже дослівно («въ котором то мнози человѣци погибают»),зрештою, обидва тексти значно відрізняються, навіть у таких деталях, як черговість мишей: в бєлозерському спочатку називається біла, а потім чорна, а в червоноруському — навпаки.Толстовський має спільне з червоноруським, щодо криниці («кладезь»), спосіб росту обох дерев («от боку кладеся»), тут два звіра, горлиця, «аспиды и злыя ехидны», а також змій, що вогнем зяє. Нарешті,червоноруський сходиться з сербським також у деяких стилістичних додатках, зокрема можна відзначити схильність до риторично прикрашеної інтерпретації в сербському, яка в червоноруському розвинулась у багатослівний повчальний виклад, спрямований проти багатства і скупості. Як особливі риси червоноруського, якими цей рукопис відрізняється від усіх інших, хотів би насамперед відзначити саме цю широку повчально-моралізуючу частину, котру я певною мірою схильний приписати авторові рукопису, який я мав у своєму розпорядженні. Мені здається, що моє припущення можна обгрунтувати. Рукопис, з якого я взяв цей текст, написаний кимось близько 1732 р. Фрагмент, що є в мене зараз,— невеликий зшиток на 35 аркушів у чвертку і містить 12 різних розповідей легендарного або апокрифічного змісту.

Текст місцями переривається більшими або меншими примітивно виконаними пером і чорнилом заставками; іноді вони стосуються того, що розповідається у даному тексті, а частіше зображують богоматір з малим Ісусом. Всі малюнки супроводяться численними написами. Автор, очевидно, дуже захоплювався цими написами і наносив їх іноді навіть там, де не було малюнка і де не було приводу до таких написів. Наприклад, в середині заголовної букви Б. На початку легенди про святого Григорія Дегенерата (текст із «Gesta Romanorum») над контурами церкви написа-

ні слова «Варлаам и Йоасаф цр҃евичь» — цікаве свідчення того, що оповідання було відоме переписувачеві і захопило його фантазію. Але нам особливо важливим в цих написах є постійне зіставлення слів «бог» і «царь» та взагалі нагромадження присудків до слова «бог». Так, на сторінці 17 під зображенням богоматері читаємо: «бц҃а црица»,і на колінах дитяти Ісуса «Гд҃ь бг҃ь цр҃ь» (стор. 33), «б҃ца м҃ти б҃гу ц҃ру Цр҃ица Дв҃ица», а під зображенням Ісуса-дитини: «Бг҃ь б҃ць С҃нь д҃хь с҃тий Цр҃ь и г҃дь». Легенда, що тут починається (цікавий уривок апокрифічного апостольського євангелія Ісуса), названа так: «Слово человъческое ѡ҇т м҃ливѣ І҃с Хр҃стовь цр҃ко». На стор. 42 Ісус намальований навіть двічі, один раз як дитя на лоні своєї матері, а другий раз поряд, як король з короною на голові і з книгою у руці. Написів тут безліч, причому «Гд҃ь бг҃ь царь» повторюються не менш як шість разів. Те саме знаходимо далі. Здається, що це зіставлення було манією переписувача, і ми бачимо її також у тексті викладу нашого аполога двічі. Якщо візьмемо ще до уваги, що в інтерпретації та сама думка («єсли много избереть, а болше єще хощеть; а не боится, яко умрѣти маєт, то не останется, а за скупость во муку пойдеть») повторена принаймні два рази тими самими словами, то і в цьому ми пізнаємо руку нашого щедрого до повторень переписувача і не відмовимо йому в немаловажній ролі у прикрашенні аполога. Дуже правдоподібно, що вищезгадана нісенітниця про падання людини на срібне дерево — це його творчість, а також безглузде місце, де говориться про ворона, що приніс вогняні жаринки і тоді «сѣдал над него чолом яко чашу и жаби», замість того щоб сказати, що ворон «кидалъ на него а также ящерицы и жабы». Можливо, нашому переписувачеві дали зіпсований, стертий або повний помилок рукопис, а він не вважав себе здатним до самостійного відтворення та прикрашування того, що бракувало; двічі в тексті необачно пропущено частку «не», наприклад, очевидно, замість «по обыем у ѡ҇т число убило», має бути «по обѣ єму ѡ҇т числа не оубыло», а замість «корабль обремененний» повинно бути «корабль необремененный».

Мова всіх варіантів в основному, як ми бачимо, церковнослов'янська, і тільки з незначними елементами відповідної народної мови. Так, у білозерському ми бачимо російську форму «надо рвомь» замість церковнослов'янської

«над ровом». Цікаві болгаризми є в сербському варіанті, а саме — конструкції з невідмінюваним іменником і прикметником: «на поле чисто» замість «на полѣ чистѣ» і «бѣ въ ровѣ тьй» замість «бъ въ ровъ томъ». Здається, вони вказують на болгарський оригінал сербського варіанта. У червоноруському варіанті тільки деякі слабкі сліди, зокрема у правописі, вказують на південнослов'янське, а саме на сербське джерело. Наприклад, знаходимо «ь» замість «ъ» в «тыхъ», «ѡ нихъ» і «начать». Аорист «жебы» це може бути як південнослов'янський вплив, так і місцева червоноруська, зокрема покутсько-буковинська простонародна форма. Цілком очевидно, що цей варіант наймолодший з усіх варіантів, які тут розглядалися, і він дуже вільно трактує традиційні тексти, і має також найбільше народномовних, південноруських елементів. Тут бачимо змішування «ы» з «и» у словах «вынным» і «тужиты»; поряд із чистими церковнослов'янськими формами «злато», «златоє дерево» знаходимо часто також повноголосні форми «на золотоє дерево», «двѣ деревѣ». Поряд із закінченням третьої особи однини і множини теперішнього часу на *-тъ* знаходимо також південноруське *-ть*: «избереть», «хощеть», «пойдеть», «грызуть»; поряд із інфінітивом на *-ти* знаходимо також російський на *-ть*: «перестать», «роздать».

Як же потрібно ставити питання про літературні джерела нашого апологічного твору? Маємо тут справу з перекладом з грецького оригіналу чи з вільною переробкою, що виникла на слов'янському грунті? Деякі вчені, як Строєв, почасти Пипін, Кирпичников і Калужняцький, схильні «Притчу о богатых» або зовсім ототожнювати з притчею про однорога з роману про Варлаама, або трактувати її як дуже близьку і до того ж невдалу переробку. Ми тут не будемо заперечувати, що вона є переробкою притчі про однорога, але йдеться про те, щоб з'ясувати характер і мету переробки.

Щодо мови, то про первісний оригінал «Притчі» нічого певного сказати не можемо. Звороти типу «плача сѧ горко» (у білозерському), «мыслити в сердци своем», «аспиды и злыя ехидны», «отчаюватисѧ живота своего» добре нагадують священне писання і дозволяють робити попередній висновок про грецький оригінал слов'янської притчі. Це було, мабуть, провідною думкою Веселовського, коли він вказував на цікаві місця, що будуть далі обговорені в серб-

ській і по можливості й у грецькій «Александрії», які свідчать про знайомство автора александрійського роману з нашою притчею. Але у слов'янських текстах «Притчі» є також чисто слов'янські звороти, які не були скопійовані з грецької мови. Як не дивно, а всі варіанти мають на початку характерне «чисто поле», яке так часто знаходимо в слов'янських народних піснях, а в інших мовах його нема. Так само спільний зворот сербського і червоноруського варіанта: «печаленъ бысть и начать тужити» нагадує слов'янські народні пісні, де такі звороти часто трапляються, як, наприклад, у малоросів:

Ой тужу ж я тужу, як вечір, так рано,
На моїм серденьку веселості мало.

Про те, чи страшний свист змія, який може заглушити людину, належить спеціально червоноруському авторові (вірування в таких зміїв на Червоній Русі ще й тепер дуже поширене і живе), чи є воно також в інших варіантах притчі, я залишив відкритим. Все-таки мені здається, що це не грунтується на біблійній, ані на греко-візантійській традиції, а свідчить про слов'янську переробку притчі.

На такий самий висновок дає право, мабуть, назва нашої притчі «из книг болгарских», яка часто вживається в російських рукописах — у всякому разі ця назва повинна була привернути більшу увагу дослідників, ніж це було досі. Якби цей алегоричний твір був лише звичайною переробкою притчі про однорога у «Варлаамі», то така назва була б немислимою. Оповідання про Варлаама і Йоасафа було загальновідоме і ніколи не називалось «болгарською книжкою»; отже, як можна називати «Притчу про багатих» запозиченою з болгарських книжок? Що взагалі розуміли в Росії під «болгарськими книгами»?

Ми порушуємо тут дуже цікаве, але й досить темне питання. Ми достовірно знаємо, що в Росії в XV—XVI ст. певна категорія літературної продукції називалась «болгарскія басни» або «болгарскія книги» і що їх продукція була дуже улюбленою не тільки серед високовчених, але також серед нижчих сфер письменного населення. Так, в кінці XVI ст. російський емігрант, що проживав у Південній Росії, князь Курбський, у передмові до свого перекладу теології святого Іоанна Дамаскина писав: «У нас не переведена еще ниже десятая часть книг наших учителей лѣности

ради и нерадѣния наших книжников; но нынѣшнего вѣка мнимые учители больше в болгарских баснях или просто рещи в бабьих бреднях упражняются, читають их и хвалять, нежели великихъ учителей разумом наслаждаются»[1]. Дослідники в ділянці старої слов'янської літератури не без причини вважають, що ці «болгарскія басни» XVI ст. тотожні із згаданою літературною продукцією, яка вже в XIII—XIV ст. болгарськими і російськими церковними синодами була вписана в індекс заборонених книг, як апокрифи і псевдоепіграфи з відповідними примітками: «болгарській поп Іеремія солгал» або «от Іереміи попа болгарського криво складено». Довгий час в історії слов'янської літератури дотримувались погляду, який висловив ще у 1853 р. Шафарик* і до якого приєдналися в 1867 р. проф. Ягич і в 1868 р. Рачкі*, згідно з яким отой невідомий нам ближче болгарський священик Єремія був не хто інший, як славнозвісний священик Богумил, засновник секти богомилів, про життя якого ми так само не маємо жодних вірогідних відомостей[2]. Ця гіпотеза закономірно привела до іншої, яку ще недавно дуже дотепно висловив Пипін у своїй «Історії слов'янських літератур», а саме, що з цими творами болгарського священика Єремії, званого Богумилом, поширились у народі також його єретичні доктрини або принаймні, був створений для них сприятливий грунт[3]. Очевидно, після того, як усі «вигадані» статті, приписані в індексі болгарському священикові Єремії, були знайдені і опубліковані в російських і південнослов'янських рукописах, ні проф. Ягич, ані інші вчені, що поділяли його думки, не могли не бачити того факту, що ці твори власне нічого богомильського не мають і що вони здебільшого перекладені з грецької або ж наслідували грецькі, а може, і латинські апокрифи. Проф. Ягич уже в 1873 р. з нагоди важ-

---

[1] И. Порфирьев. История русской словесности, часть I, с. 545. Див. також: Соловьев. История России, часть VII, с. 218.

[2] V. Jagič. Historija Književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga. Stara Doba. U Zagrebu, 1867, с. 83 і далі; Fr. Rački. Bogomili i Patareni (Rad. jugoslovenska Akademija. Rnj. VII, 1868); J. Šafařik. Památky hlaholského písemnictví. Praha, 1853, с. LX і далі.

[3] A. N. Pypin und V. D. Spasovič. Geschichte der slavischen Literaturen aus dem Russischen übersetzt von Traugott Pech, Leipzig, 1880. Band I, с. 110—118, зокрема 119—120.

ливої публікації статей Єремії з старосербського збірника, який тепер знаходиться в Берліні, висловив свою думку про те, що в цих статтях немає нічого богомильського і що вони майже всі перекладені з грецької[1]. Пипін також приєднується до цієї думки (op. cit., стор. 112—113). Кілька років тому московський вчений М. Соколов виступив також проти думки Ягича про ототожнення священика Єремії з єретиком Богумилом. На основі детального аналізу всіх досі відомих текстів апокрифічних легенд і заклинань, які в індексах приписувались Єремії, він підтвердив уже раніше висловлену думку, що ці твори абсолютно нічого ні єретичного, ні богомильського не містять і навіть у різних основних положеннях цілком суперечать богомильським поглядам, і тому немає підстави автора чи редактора цих творів, маловідомого болгарського попа Єремію, ототожнювати з засновником богомильської єресі[2]. Ці результати дослідів Соколова тільки частково обгрунтовані, а саме там, де він заперечує тотожність Єремії і Богумила. У своїй рецензії на книгу Соколова проф. Ягич вказує, що він сам уже десять років тому вважав за необхідне заперечити це ототожнення. Але, з другого боку, треба повністю погодитись з проф. Ягичем в тому, що твердження Соколова про небогомильський і навіть антибогомильський характер писань Єремії грунтуються на обмеженому і неточному розумінні сектантської пропаганди. «Я не тверджу,— говорить проф. Ягич,— що ці оповідання богомильського походження, але і не знаходжу нічого антибогомильського в тому розумінні, що ці тексти не могли б знайти великого поширення серед богомилів». «Хтось міг бути прихильником богомильства і одночасно завзятим читачем апокрифічних текстів, які не походять безпосередньо з богомильської школи, а все-таки привертали до себе увагу богомилів, бо торкались питань, які були їм дуже близькими і розказували про речі, які їх цікавили. При цьому не треба забувати, що богомили, читаючи такі оповідання, могли їх тлумачити по-своєму. А хіба різнорідне тлумачення священного письма не було причиною численних єресей?... Не у всіх текстах, які були в користуванні тієї чи іншої секти, мусить

---

[1] Starine na sviet izdaje jugoslovenska Akademia znanj i umjetn., Knjiga V. U Zagrebu, 1873, c. 79—83.

[2] М. Соколов. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Москва, 1889, вып. I—V, с. 108—142.

бути обов'язково збережений весь зміст їх релігійної доктрини»[1].

Ця цікава розбіжність у думках, результат якої і для наших дальших міркувань має значення, ще не вичерпує питання про обсяг старих «болгарських казок». Чи це були тільки так звані писання Єремії? Незважаючи на безсумнівну популярність, якої досягли принаймні деякі з них (наприклад, заклинання «тресавицы» і «нежить»), підтвердження вищезгаданої проблеми видається мені надто сміливим уже хоча б через малу кількість тих творів, а також через відносну рідкісність рукописів. Я міг би швидше всього погодитися з Пипіним щодо того, щоб усі апокрифічні твори болгарського або взагалі південнослов'янського походження, які були в Росії, назвати збірною назвою «болгарские басни» чи «болгарские книги». Одначе і ця назва щодо нашої притчі здається надто вузькою. В цій притчі бачимо один із рідкісних прикладів літературного твору, який, виразно належачи до складу тих «болгарських книг», вважається взятим із того складу. І все-таки це не апокриф, бо не містить взагалі нічого, що, принаймні виходячи з першого погляду, якось дозволяло б говорити про належність притчі до вищеназваних єретичних і апокрифічних писань. Детальніший аналіз притчі повинен хоч дещо наблизити нас до правильної відповіді на це питання.

Але раніше, ніж ми зробимо такий аналіз, хотіли б з'ясувати ще одне питання, а саме питання, порушене Веселовським, про єдність нашої притчі та одного епізоду у сербській редакції александрійського роману. Веселовський цитує аналогічне місце з рукопису, який знаходиться в белозерському Кирилівському монастирі і походить з XV ст. Там розповідається, що коли Александр наближався до Македонської країни, де панувала королева Клеопила-Кандакта, її син Кандаукус, наляканий цим, покинув своє королівство і з своєю жінкою та своїми скарбами втік до матері. Але по дорозі на нього напав сігурійський король Енагридес, забрав його жінку і скарби, а Кандаукус, який втікав із сотнею своїх вершників, був взятий у полон авангардом Александра. Коли його привели до Александра і останній запитав про його долю, Кандаукус відповів:

---

[1] J. V. Jagić. Рецензія на «Материалы и заметки по старинной славянской литературе», С.-Петербург, 1892, с. 1—21.

«На мнѣ сверши притча нѣкоего злочасна чл҃ка. И ѡ лва бѣгаі на древо оутекох высоко. И край древа позѣ свои оутвердих ѡ страха лвова ѡ себѣ печатьсѧ. На верхъ древа погл҃давъ, выше себе зміу велика видъ, хотѧша его поглотити и въ недоумѣніи бысть» (В е с е л о в с к и й, О славянских редакциях, стор. 7).

В одному із трохи пізніших текстів сербської «Александрії», в якій Ягич помістив «Život Aleksandra Velikoga», читаємо це місце в поширеній редакції: «И на мнѣ сьврши се дьньсь злочестаго некоєго чловѣка притче, иже отъ льва бѣгає на нѣко дрѣво утече, и краи єзера стояше дрѣво оно, и на росохахь дрѣва того умѣстисе от страха львова опезпечаливьсе; на врьхь же дрѣва того погледав, змия великааго угледа, кь нему лезешта, и въ недоумѣніє вьпадь и вь єзеро скочите хоте, коркодила зияюшта вь єзере томь видѣ и хотеше єго погльнути, и вь недоумѣніє вьпадь, вьсклакавьсе рѣче: злочестимь вьса злая прилучаються! И се рекь, вь єзеро скочи, рѣкь: болше ми єсть оть коркодила вь єдинь часъ поглъюуту быти, негли от лютаго льва горько из'єдену бити. Такь и мнѣ прилучисе, Алексендре. Оть страха бо твоєго бѣже, в твоє руки удрихьсе»[1].

Звичайно, виникає питання, чи маємо тут справу з слов'янською вставкою, чи, може, з епізодом, перекладеним з грецького тексту. У псевдо-Каллісфена, який, як відомо, був першоджерелом європейських і особливо південнослов'янських варіантів «Александрії», цього епізоду не знаходимо. Але ніщо не суперечить нам зробити припущення, що це місце може знайтись в якій-небудь із численних пізніших середньогрецьких переробок роману, зокрема, знаходимо його в грецькому александрійському романі, який зберігся в одному віденському рукописі XV ст. і недавно опублікований Веселовським у додатку до його «Из истории романа и повести», т. I. Але цей факт не заперечує вищезгаданого припущення, тому що в цьому варіанті взагалі багато прогалин і, між іншим, нема всього епізоду про Кандаукаса. Зате цей фрагмент знаходимо у сучасній новогрецькій «Народній книзі», переробленій за взірцем якогось давнішого варіанта; вона передруковувалась багато разів і тепер користується великою популярністю в новосербському

[1] Starine, кн. III, с. 301; В е с е л о в с ь к и й, loc. cit., с. 7.

і румунському перекладах. Грецький текст майже дослівно збігається з опублікованим проф. Ягичем старосербським. Тут Кандаукас говорить так:

«''Επαθα ὡσὰν ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος, ὁ ὅπως φεύγοντας ἀπὸ τὸν λέοντα, νὰ μὴ τὸν φάγῃ, εὑρῆκε δένδρον ὑψηλόν, καὶ ἀνέβη ἐπάνω, καὶ ὁ λέων ἐστάθη εἰς τὴν ρίζαν τοῦ δένδρου, τὸ ὁποῖον εἶχεν εἰς τὴν ἄκραν λίμνην. 'Απὸ τὸν φόβον τοῦ λέοντος νὰ μὴ τὸν βλέπῃ, ἐκύτταξεν ἐπάνω εἰς τὴν κορυφὴν τοῦ δένδρου καὶ εἶδεν ὄφιν μέγαν, ὅποῦ ἤρχετο ἐπάνω του. 'Ετρόμαξε καὶ ἐστράφη νὰ ἰδῇ εἰς τὴν λίμνην, καὶ εἶδεν εἰς τὴν ἄκραν τῆς λίμνης κροκόδειλον, ὁποῦ ἔχασκε πότε νὰ κατέβῃ κάτω νὰ τὸν καταπίῃ. Τότε εἶπε μὲ τὸν λογισμόν του· τί νὰ κάμω ὁ ἄτυχος; 'Εὰν κατέβω εἰς τὴν γῆν, ὁ λέων θέλει μὲ καταφάγει ζωντανόν, ἐὰν σταθῶ εἰς τὸ δένδρον, ὁ ὄφις μὲ θέλει καταπίει ἀπό ὀλίγον ὀλίγον. Κάλλιον νὰ πηδήσω εἰς τὴν λίμνην καὶ ἂς μὲ καταπίῃ ὁ κροκόδειλος διὰ μίαν, παρὰ νὰ βασανίζωμαι ζωντανός. Τότε ἐπήδησεν εἰς τήν λίμνην, καὶ ἐφαγώθη ἀπὸ τὸν κροκόδειλον»[1].

З тим, що це місце є зворотним перекладом слов'янського на грецьку мову, ніхто не схоче погодитись, отже, мусимо припускати, що слов'янський редактор «Александрії» взяв цей епізод з грецької. У такому випадку ми були б змушені знайти для нашої притчі грецький оригінал, виходячи з того, що ми схильні припустити генетичну залежність обох текстів. Але чи таке припущення необхідне, чи воно обгрунтоване? Я думаю, що сумлінна і об'єктивна критика повинна рішуче це заперечити. Вище я навів усі три відповідні тексти «Александрії», і з них, власне, видно, що автор був ознайомлений з особливою редакцією притчі про одно-

---

[1] Веселовский А. Н. Из истории романа и повести, т. I (Сборник отделения русского языка и словесности императорской Академии наук, т. XL, Спб., 1886, с. 400). («Я зазнав такого лиха, як та людина, яка, втікаючи від лева, щоб він її не з'їв, знайшла високе дерево і вилізла на нього, але лев зупинився під деревом, що стояло на березі озера. Зі страху, щоб лев її не побачив, людина поглянула на вершину дерева і побачила велику змію, яка сповзала до неї. Людина затремтіла і обернулась, щоб поглянути на озеро, і побачила на його поверхні крокодила, який роззявив пащу, щоб кинутись та з'їсти її. Тоді вона подумала вголос: «Чого ж я, нещасна, так мучусь? Якщо зійду на землю, то мене з'їсть лев живим. Якщо залишусь на дереві, то удав мене проковтне повільно. Краще, отже, я скочу в озеро, і нехай зразу мене проковтне крокодил, ніж я маю мучитись живим». Тоді вона скочила в озеро, і крокодил з'їв її» *(грецьк.).— Ред.*).

рога, з редакцією, де замість однорога виступає лев, замість ями або колодязя — крутий берег озера, де плаває змій (можливо, самим автором перетворений в крокодила?). Але чи була це наша «Притча о богатых»? Подібність обох текстів обмежується тим, що тут і там виступає лев, тут і там людина не висить ні на гілках, ані на коренях дерева, а лише сидить на гіллі («на пососѣ»), і це все. Проте не треба забувати, що в притчі, крім лева, бачимо ще верблюда або якусь іншу тварину, що тут з'являються два дерева — одне срібне, друге золоте, що тут нема ніякого озера та крокодила, ні змії, яка повзає між гілками, і тоді побачимо, що розбіжностей тут значно більше і вони важливіші, ніж подібності. Треба зважити далі й на те, що всі малюнки і скульптури, які були створені в середньовіччі для ілюстрації притчі про однорога, зображують чоловіка не в момент, коли він висить, а коли сидить на гілках дерева, так що автор «Александрії», не дотримуючись якогось одного тексту притчі, підводить до думки про усну інтерпретацію такого малюнка.

В попередньому розділі ми зіставили варіанти «Притчі про однорога», подавши майже всі відхилення, які зустрічаються в «Александрії»; ми бачили, що араби замість однорога подають то слона, то лева; що німецький автор вірша «Die Jagd des Lebens» замість ями зображує стрімкий морський берег, а в морі змія, що плаває. Змія, скрученого на гілці дерева, бачимо в індійському оповіданні, що його записав Дюбуа. Як з'явились ці disjecta membra[1] в притчі Кандаукаса з александрійського роману, чи належали вони до якогось втраченого для нас цілого, а може, вільно створені автором за відомим зразком — досліджувати не наша річ. Для нас важливо констатувати, що вони хоч споріднені з нашою притчею, проте не стоять у безпосередньому генетичному взаємозв'язку.

І все-таки, як відноситься «Притча о богатыхъ» до свого прообразу або своєї старшої сестри — притчі про однорога? Основною думкою грецької притчі було те, що всяка насолода, кожна життєва радість—грішні і найважливішим обов'язком кожної людини є постійна думка про смерть. Це суворо аскетичний, побудований на логічно загостреному відреченні від світу ідеал. Ця основна думка зазнала в нашій притчі глибокої зміни, яка неодмінно привела до пере-

[1] Розкидані частини (цілого) *(лат.)*.— *Ред.*

будови всієї її композиції. Автор притчі подав ідею філософськи менш глибоко, зате більш глибоко з точки зору соціальних відносин. «Притча» вже не займається загальним питанням, чи всяка насолода є грішною, чи ні; її основна увага скерована на соціальні протиріччя бідності і багатства. Але і в цьому нема строго аскетичного духу відмовлення від життя; багатство саме по собі не є грішним, а тільки поштовхом до хіті і скупості. Скупість, ненаситність, сліпа прив'язаність до мертвих скарбів — найбільший гріх, тому що, раз вкоренившись у людське серце, розростається, ніколи не зупиняється, ніколи не насичується, вбиває в ньому всі благородні почуття, поки не потягне людину у вічну загибель. Таке перетворення основної думки зумовило також іншу редакцію оповідання, зумовило те, що Кирпичников назвав «невдалою комплікацією притчі про Варлаама». Кілька краплин меду чи солодкий фрукт не підходили для ілюстрації ідеї, і тому редактор звернувся до улюблених і поширених у слов'янській народній символіці дерев із срібним і золотим листям, а що йому йшлося не про загальну характеристику людської природи, а лише про характеристику певної категорії людей, скупих і багатих, то й відпала філософська, слов'янинові малозрозуміла інтерпретація чотирьох елементів і їхнього зв'язку з приналежним до цього образом чотирьох гадюк. Зате падіння людини тут не було спричинене зовнішньою дією через вітер, вогонь чи через мишей, як це є у всіх варіантах притчі про однорога, а саме пристрасть, яка заволоділа нею, доводить людину до падіння, бо вона, уже не задовольняючись срібним деревом, хоче спуститись на золоте дерево, що росте у криниці нижче,— але падає у свою загибель.

Нарешті, наша «Притча» характеризується двома властивими їй символами, які власне не знаходяться в тіснішому взаємозв'язку з архітектонікою всієї композиції, і тому їхнє приєднання мусить здаватись трохи загадковим. Маю на увазі горлицю, яка чоловікові, що сидить на срібному дереві, принесла виноград (фіги) і цареградські ріжки і сумувала за ним, і во́рона, який скидав на нього зверху гаряче вугілля, жаб і ящірок. Ці два символи слушно звернули на себе увагу Веселовського. «Горлиця і ворон,— каже він[1],— тлумачені як ангел і чорт, це, мабуть, біблійні образи. Во-

[1] Веселовский, Византийские повести і т. д. («Журнал министерства народного просвещения», т. CXLII, с. 133).

рон, який кидав гаряче вугілля, нагадує нам ворона з оповідання третьої книги «Панчатантри» і оповідання буддійської «Авадани» (I, № XXXII), де раптовий вогонь (пояснений як старість і хвороба) знищує дерево, на якому держиться людина». Справді, наші символи нагадують ті розповіді, бо тут і там мова йде про вогонь, але в цьому дуже важко вбачати якийсь безпосередній взаємозв'язок між нашим вороном і загадковим вогнем «Авадани» або з вороном, що приносить вогонь у «Панчатантрі». Зрештою, Веселовський висловив свої міркування тільки мимохідь, нічим не намагаючись їх підтримати, і тому ми вважаємо за доцільне піддати грунтовнішому аналізу досить багату і складну символіку нашої притчі. Безумовно, нас тут цікавлять переважно образи, характерні тільки для нашої притчі, тому що інші були вже висвітлені у попередньому розділі.

Ми залишаємо поки що поза увагою двох звірів, які переслідують людину і виступають замість однорога в притчі про Варлаама, і звернемось спочатку до двох дивних дерев— із срібним і золотим листям. Ми вже згадували, що такі дерева у слов'янській символіці не є чимось рідкісним, особливо у старовинних слов'янських народних піснях, в колядках, величальних піснях тощо. Досить часто бачимо такі чудесні дерева як символ добробуту, щасливого і безтурботного життя. Звеличений у пісні господар-селянин оточив своє подвір'я золотою терниною, а біля тернини стояли золоті ворота. Особливо часто цей образ бачимо в сербських та болгарських піснях. Ось приклад:

Son solina Jankulica
Na utrina vo nedelja:
Izniknala jabolšnica
Strede dvore pesočina,
Strebren koren, zlati granki,
Zavrbzala pet jabolka
Pet jabolka pozlakjena.

(Miladin. N 622)[1]

[1] Сон снився Янкулиці
Вранці у неділю:
З'явилася яблуня
Серед двору піщаного.
Срібний корінь, золоті гілки,
Зав'язала п'ять яблук,
П'ять яблук золочених (Миладин. № 622).

В одній сербській пісні говориться:

Raslo drvo sred raja
Plemenita dafina,
Plemenito rodila,
Zlatne grane spustila,
Žišee joj srebrno.

(Karadřić, Pjes. I. 134)[1]

І в старовинних російських піснях співається про дуба з олов'яним корінням, срібними гілками, позолоченим верховіттям і шовковими листками. Подібно в українських колядках дуже часто говориться про клена з золотим верхів'ям або з золотим пташиним гніздом на верховітті, з золотим перснем тощо[2]. У тому, що ці образи є виразними слідами старих міфологічних уявлень, коли, наприклад, золоте гніздо або золотий перстень можуть означати сонце, я не хотів би сумніватися, хоч це досить важко було б довести. Але на те, що образ золотого або срібного дерева виник частково з чужих іудейсько-грецьких чи взагалі східних апокрифічних елементів, маємо досить певні доводи. Так, в одному дуже старому південнослов'янському апокрифі, в так званій «Беседе Панагіота з фріазіном Азімітом», читаємо такий опис райського дерева життя: «А посреди рая древо животное, яже есть божество и приближается верх того древа до небес, а древо то златовидно в огненной красоте»[3]. «Племенита дафина» сербської народної пісні, яка теж росте «сред рая»,— це, здається, є тільки народним запозиченням зі згаданого апокрифа. А в апокрифі «Беседа ерусалимская», що був дуже популярним на Русі і який становить безпосередній сюжет духовного народного вірша «Голубиная» або «Глубинная книга», цар Волот Волобович мріє про кипарисове дерево, коріння якого було б із срібла, а гілки і листочки з чистого золота. На вершині цього дере-

---

[1] Росло дерево серед раю,
Благородний лавр.
Розкішно родив,
Золоте віття опустив.
Листя в нього срібне. (Караджич. Пісні. І. 134).

[2] А. Потебня. Объяснение малорусских и сродных народных песен, т. II, с. 608, 231, 215 та ін.

[3] Ф. Буслаев*. Очерки русской народной словесности, т. 1, с. 505.

ва сидить білий сокіл, а до ноги його прив'язаний золотий дзвінок[1]. Веселовський цитує дуже стару інтерпретацію дуже популярного в ранньому середньовіччі твору «Epistola Johannis Presbyteri», де так само змальовується чудесне дерево з приміткою: «Indorum quidam sapientes dicunt hanc arborem nostram personam significare»[2]. Що це цілком правильно, ми бачимо в тлумаченні притчі про однорога і її індійських родичів.

Досить дивну оригінальну форму прийняло це символічне дерево в Китаї, де воно одночасно надзвичайно популярне. «Дерево яо-хіан-шу обвішане золотими, срібними і мідними грішми. Досить його потрусити, і посиплються скарби просто в кишеню. Це дерево часто можна побачити на примітивно виконаних картинах, які в китайців на новий рік наклеюють по стінах кімнат»[3]. Причому, очевидно, у тому дереві вбачають символ достатку. Оригінальною ми назвали цю форму тому, що тут відбулося схрещення індоєвропейського уявлення про золоте і срібне чудесне дерево, як мені здається, з турансько-монгольським образом священного дерева, що росте в безкраїх степах, званого у киргизів «соінгич-агач». Це дерево, яке звичайно росте поблизу джерел, для степових кочівників є предметом божественного звеличання; його обвішують кольоровими полотнищами та іншими маловартісними предметами, які трактуються як святощі і до яких ніхто не повинен торкатися. Цікаву вже християнізовану легенду про це дерево чув український поет Тарас Шевченко у киргизів і поетично опрацював[4].

Ще інтереснішим є той факт, що уявлення про це дерево, поєднане з колом образів індійської притчі про людину в криниці, створило в Китаї особливий варіант цієї притчі, варіант, який з усіх нам відомих найближче підходить до слов'янської «Притчи о богатых» як щодо тенденції, так і щодо самої символіки. К. Арендт записав з уст сучасного викладача північнокитайської мови на семінарі східних

---

[1] «Памятники старинной русской литературы», т. II, с. 307. Потебня, op. cit., с. 231.

[2] А. Н. Веселовский. Разыскания в области русского духовнаго стиха, III—V, С.-Петербург, 1881, с. 58. (*«Деякі мудреці говорять, що це дерево означає нашу особу» (лат.).— Ред.*).

[3] C. Arendt. Moderne chinesische Tierfabeln und Schwänke (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, т. I, с. 328).

[4] Кобзар Тараса Шевченка, т. 2, Львів, 1893, с. 26—27 та примітки, с. 387.

мов у Берліні пана Геюх-Шена оповідання, яке він у скороченій формі передав німецькою мовою: «Одного дня скупий і користолюбний чоловік прогулювався по горах і впав у прірву, де він ледве вхопився за гілку дерева, що росло кроною вниз. З жахом дивиться він у глибину прірви, і волосся у нього стає дибом. Його жах ще збільшується, коли бачить, як з діри вилазять дві миші — одна чорна, а друга біла — і гризуть корінь дерева, за яке він тримається. Враз чоловік помітив недалеко від себе друге дерево, обвішане золотими і срібними злитками та мідними монетами, якраз оте яо-хіен-шу. Тримаючись одною рукою за дерево, починає він другою ламати золоті і срібні плоди (?) золотого дерева, зовсім забувши при цьому про небезпеку, в якій він перебував. Тим часом миші закінчили свою несамовиту роботу. З сильним тріском (?) дерево відривається від землі, якої трималося корінням, і збирач скарбів летить у зяючу безодню. З переляку він прокидається і усвідомлює, що це був тільки сон»[1].

Незважаючи на велику і безсумнівну подібність цього оповідання із слов'янською притчею, надто легковажно було б припускати якийсь безпосередній зв'язок цих творів. Єдине, що їх генетично об'єднує, це індійсько-буддійська притча про чоловіка в криниці, яка як у слов'ян, так і в китайців була перемішана з аналогічними символічними уявленнями і, будучи перенесена на соціально-етичний грунт, зазнала подібних метаморфоз. Ось чому варто було б підкреслити різницю обох притч, як і вказати, з другого боку, на зв'язок китайського оповідання з іншими уже відомими нам поетичними творами. Так, наприклад, у китайському оповіданні немає згадки про переслідування чоловіка; він випадково потрапляє в небезпечну ситуацію; в прірві дерево, що росте вниз і за яке він тримається, нагадує стебло вірани з епізоду Джаваткарна в «Махабхараті», на якому були повішені духи головами вниз. В китайському оповіданні не знаходимо також ні горлиці, ні ворона, ані дракона, що чатує внизу, а чоловік, який тут також не може вгамувати своєї жадоби, летить у прірву не через свою жадібність, як у слов'янській притчі, а лише після того, коли миші зовсім підгризли коріння дерева. Нарешті, треба додати, що китайське оповідання зовсім сучасне, записане з уст освіченої людини і до того ж перекладене не дослівно.

[1] C. Arendt, loc. cit., c. 328—329.

Ось чому до оцінки його народності і справжніх міжнародних зв'язків треба підходити обережно.

Хоч автор слов'янської «Притчі» свій образ чудесних дерев запозичив з народної традиції — байдуже, чи вона взята з рідної міфології, чи імпортована, як церковно-апокрифічна,— все ж цьому популярному символу він надав відмінне від уже прийнятих трактування. «Срібне дерево,— каже він,— це здобуте різними незаконними засобами добро багачів. Він має багато, але хоче мати ще більше, не боячись того, що доведеться вмирати, і все це залишиться, і що за свою жадібність буде засуджений на муки... Золоте дерево — це ненаситність до великого багатства, яка промовляє: хотіла б я зібрати багато золота! Не думайте, що все те, що придбано, не зможу втримати». Це тлумачення не взяте, звичайно, з народного уявлення і з'являється лише як вплив особливої тенденції, якою пройнята вся притча, про що далі буде мова.

Другим, притаманним нашій притчі образом, є обидва птахи — горлиця і ворон, які подаються тут як символи доброго і злого ангела. Якщо Веселовський образи горлиці і ворона називає біблійними символами, тобто образами ангела і чорта, то це не треба розуміти буквально. Адже у всій Біблії ми не знаходимо ніде ворона як символу злого духа. У Старому завіті він подається навіть як посланець бога і певною мірою, отже, як символ доброго ангела, який годує пророка Іллю. Горлиця також ніде не виступає в Біблії як символ ангела. У Старому завіті, а саме в заповідях Мойсея, вона виступає жертвою, яку повинні приносити бідні, отже, є свого роду символом бідності, а часто також символом невинності. У Новому завіті голуб є постійним символом святого духа. Взагалі у більшості рукописних списків нашої притчі не знаходимо голуба, а тільки горлицю,— а це все ж таки велика різниця, тому що горлиця в християнській символіці відіграє особливу роль. Вона є символом співчуття і самотності — отже, й пустельного життя та аскетизму, який однозначний ідеї співчуття до людських помилок, покуті кожного за гріхи всіх як його найчистіше джерело і найвища мета[1].

[1] У дещо різкій, але щирій формі ця ідея висловлена такими словами південноруського аскета, афонськогоченця Івана Вишенського в кінці XVI ст.: «Я запевняю вас і відкриваю вам таємницю: коли б цих клобушників (ченців і аскетів) не було між вами, то давно б ви пропали, давно б втратили вашу владу, а висловлений Хрис-

У «Фізіолозі» читаємо про неї, що вона висиджує чужі яйця, дуже самітня (ἀναχωζητική), охоче живе в пустелі і навіть неохоче залишається зі своїми дітьми[1]. У греко-візантійських церковних гімнах і в південноруських духовних піснях («Богогласник») особливо часто порівнювали з цим птахом Іоанна Хрестителя:

Ластовице краснопѣснива,
Горлице пустиннолюбива,
Во пустини пребываешь,
Во Іорданѣ бога крещаешь
Во плоти суща,—

так оспівує горлицю одна з так званих «йорданських пісень» «Богогласника». Її воркування і в інших слов'янських пам'ятках є символом туги, тихих ридань. Володимир Мономах у своєму «Поучении» порівнює свою любов до вітчизни з горлицею, яка сумує на сухому дереві: «Сядеть аки горлица на сусѣ древѣ желѣючи»[2]. Подібне високопоетичне уявлення знаходимо і в червоноруському варіанті притчі, в якому горлиця оплакувала чоловіка. Цікаво відзначити, що солодкі плоди, які ми бачили у деяких східних варіантах притчі про однорога як символ короткої і грішної життєвої насолоди (а саме — в тібетському і перському варіантах), тут з'являються також, але відповідно до зміненої композиції подані не як щось грішне, а як символ доброї думки.

Про те, що ворон як символ злого духа чи чорта не є біблійним образом, я вже говорив. Навіть у перші сторіччя християнства, в яких з'явився «Фізіолог», нічого ще не знали про такі символи. «Фізіолог» присвячує ворону два розділи: V («Нічний ворон») і XXVII («ворон»). В одному з них говориться, що нічний ворон більше любить ніч, ніж день; у другому вихваляється прив'язаність самки до самця-ворона. Якщо самець вмирає,— говориться там,—

том іудеям вирок: «Дивись, твій дім опустошать»,— давно б на вас сповнився. Лише ці рясоносці заступають вас перед богом, так що божа любов ще терпить вашу безбожність, чекаючи вашого повернення у справжню віру. І якби вони перестали існувати, то будьте впевнені, що ви, як слина, зникли б і спустошилися б» («Акты Южной и Западной России», т. II, с. 216).

[1] К о р н е е в, Материалы и заметки по литературной истории «Физиолога». С.-Петербург, 1890, с. 318.

[2] «Поучение Мономахово», в кн.: «Полное собрание русских летописей», т. I, с. 106.

то самка не хоче більше жити з жодним самцем. Так само поводиться самець після смерті своєї самки[1].

Таким чином, ворон у деякій мірі зображений тут як символ суворої моногамії і виразно називається «Μόνανδρος», тобто по-слов'янськи «заднопосаджений».

Де і коли могло з'явитися уявлення про ворона як символ злого духа, не буду досліджувати; все-таки, здається мені, що це уявлення виникло в північній Європі. Я нагадаю хоча б «босувы враны» із «Слова о полку Игоревѣ», хоч і тут неясне слово «босувы», по суті, не означає «чортівські» («бѣсови»). Злого духа у постаті ворона зустрічаємо і в одній стародатській народній пісні. В запеклій боротьбі він жорстоко вбиває крилатого героя[2]. Ворона — провісника нещастя, який вимагає в нагороду за свою звістку печінки і легенів від поганої людини і отримує їх,— знаходимо і в одній старовинній норвезькій народній пісні[3]. У слов'янських народних піснях, казках і повір'ях ворон також розглядається найчастіше як втілення зла. Він — провісник нещастя, смерті[4]. Зустрічаються і ворони-привиди, чудодійні, як, наприклад, ворон з вогненним дзьобом, у російській пісні у Кириєвського*:

На дубу сидит тут черный ворон,
С ноги на ногу переступывает,
Он правильно перышки поправливает,
А и ноги, нос што огонь горят.

Коли Веселовський наводить для порівняння з нашою притчею образ ворона з розповіді III книги «Панчатантри», який, як відомо, вбиває орла, що спить у печері, і здійснює це за допомогою інших воронів, закладає вхід до печери хмизом і, принісши у дзьобі розпалене поліно, запалює купу хмизу, то залишається цілком неясним, як він собі уявляє зв'язок між цими двома образами. Якщо збіг цих двох образів має генетичний зв'язок, то він повинен був виразно це наголосити чи принаймні натякнути про ймовірні етапи переходу, а якщо цей збіг випадковий і віддалений, що здається мені більш правдоподібним, то така вказівка нічого не дала б. Крім вище згаданих символічних уявлень,

[1] Корнеев, op. cit., с. 192 і 316.
[2] M. Grimm. Altdänische Lieder.
[3] Roza Warrens. Norvegische, isländische, faröische Volkslieder der Vorzeit. Hamburg, 1866, с. 52—61.
[4] Потебня. Объяснения, т. II, с. 735.

я, із свого боку, хотів би вказати і на іудейсько-грецьке у священному писанні (Павло, Апокаліпсис тощо), в якому воно часто зустрічається. Так само в німецькому дещо темному щодо походження прислів'ї: «Чужими руками жар загрібати» (збирати жар над чиєюсь головою)[1]. Жар як символ грішних думок, а зокрема жадібності, міг би, мабуть, відповідати традиційно церковному уявленню про вічно палаючий вогонь у місці, де перебувають і одночасно відбувають кару грішники. Таке уявлення у східній церкві, вперше яскраво створене поетом Єфремом Сіріним, мало величезний вплив на розвиток уявлень про пекло як на Сході, так і на Заході, де воно досягло свого зеніту у грізній систематиці схоластів Фоми Аквінського і Вікентія Белловаценського, а також у чудових поетичних образах Дантової «Divina Commedia». Ці величні образи фантазії, які з часом перетворилися в свого роду непохитні догми віри, безумовно, не залишилися поза впливом на народну фантазію: ми бачимо між іншим у слов'янських народів пекельні кари у довгій низці напівлітературних, напівнародних творів і відображені у дусі тих уявлень на численних церковних картинах. Визначальним був тут, зокрема, апокрифічний твір, дуже поширений на Русі у незліченних списках і в більш чи менш народних переробках під назвою «Хожденіе Богородицы по мукам».

Залишається ще розглянути зіставлення горлиці і во́рона як вираз уявлення про надприродні сили, що завжди супроводять людину і постійно втручаються в її життєві справи, та про доброго ангела-захисника і злого демона-спокусника. Хоча поняття про особливого ангела-захисника, призначеного для кожної людини, у Новому завіті не обгрунтоване[2], воно дуже рано було запозичене християнською церквою від євреїв, які розвинули його в систематичне вчення. Зокрема, в Александрії було уявлення зі Старого завіту про національних ангелів (тобто кожній нації наданого богом ангела), а також перське відображення в книзі «Тобіт» уявлення про окремого спеціально для цього посланого ангела-захисника. Проте це вчення, перенесене на християнський грунт, містило в собі різні небезпеки.

---

[1] K. W e r d e r, Sprichwörterlexicon.

[2] H e r z o g u n d P l i t t. Realencyklopädie fur protestantische Thelogie und Kirche, t. IV, Лейпціг, 1879. Стаття про ангела, с. 226.

Скоро ним заволоділи дуалістичні секти, гностики і маніхейці, доброму ангелові-захисникові протиставлено рівноправного супутника —злого демона, і людина постала як вічна іграшка в боротьбі цих двох однаково сильних надприродних сил. Дуалізмові творчих і керівних сил світу повністю відповідав і цей дуалізм світу етики кожного людського індивідуума. Наскільки неминуче випливав цей дуалізм з іудейсько-християнської ангелології, бачимо найкраще з відомої і важливої цитати з історії догм, яку знаходимо вже в I ст. н. е., до того в напівканонічному творі «Пастух» Гермаса, де цей дуалізм, хоч ще й не зовсім виразний, але вже чітко сформований в основних рисах. Говорячи про вплив добрих і злих демонів на людину, автор каже:

«'Οταν οὖν αὐτὸς (d. h. ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης) ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῇ, εὐθέως λαλεῖ μετὰ σου περὶ δικαιοσύνης, περὶ ἁγνείας, περὶ σεμνότητος, καὶ περὶ αὐταρκείας, καὶ περὶ παντὸς ἔργου δικαίου, καὶ περὶ πάσης ἀρετῆς ἐνδόξου. 'Ορα οὖν καὶ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας τὰ ἔργα· πρῶτον πάντων ὀξύχολός ἐστι καὶ πικρὸς καὶ ἄφρων, καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά, καταστρέφοντα τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ»[1].

Це місце, яке згодом було прокляте католицькою церквою як гетеродоксальне, становило важливе джерело розвитку ангелології в Орігена, Кассіана, Григорія з Нісси: усі ці отці церкви твердо дотримувалися разом із маніхейцями того, що біля кожної людини, крім доброго ангела-захисника, стоїть також злий демон-спокусник[2]. Цей ряд уявлень був детально розвинутий дуалістичними сектами маніхейців, павлікіанців, богомільців, патаренців і подібних до них, популяризований серед найширших мас європейського населення. Про те, що ці уявлення живуть і досі, свідчать, крім численних літературних і традиційних творів, з яких, мабуть, найбільш відома геніальна балада Бюргера «Дикий

[1] Hilgenfeld. Novum testamentum extra canonem receptum. («Отже, коли він сам (тобто ангел справедливості) злине на твоє серце, відразу ж буде розмовляти з тобою про справедливість, про непорочність, про скромність, про невибагливість і про всяку справедливу справу, і про всяку славну доброчесність. Дивись на справи ангела зла: він передусім жовчний і нерозумний, і вчинки його лихі, він губить рабів божих» *(грецьк.).— Ред.*)

[2] Joh. H. Oswald. Angelologie, das ist die Lehre von den guten und bösen Engeln im Sinne der Katholischen Kirche. Paderborn, 1883, c. 132—133.

мисливець», також і дуже улюблені і популярні ікони святих, на яких зображена en regard[1] смерть грішника і смерть праведника: біля ліжка одного і другого стоять з обох боків ангел і чорт, біля грішника плаче ангел, а чорт душить умираючого з радісною міною; над праведним схилився ангел, а чорт від злості і досади люто корчить пику. Цікаво відзначити, що в той час, коли катарці силою були знищені в Західній Європі, ця дуалістична ангелологія була прийнята частково і їхніми переслідувачами — домініканцями і включена, наприклад, до великої і дуже важливої для всієї освіти середньовіччя енциклопедії «Speculum magnum» Вікентія Белловаценського (помер 1264 р.)[2]. Лише в період Реформації це вірування рішуче відкинула католицька церква, і єзуїт Беллармін звинувачував Гермаса і його послідовників у цьому питанні, стародавніх грецьких отців церкви, в єресі[3]. Іоанн Дамаскин і пізніші грецькі догматики не підпали під вплив цього дуалізму.

Оскільки вчення про ангела-хранителя, приставленого до кожної людини, в східногрецькій церкві і зокрема у дуже важливих для догматики цієї церкви визнаних отців церкви Іоанна Дамаскина, Василія Великого, Григорія Назіанзинського та й Іоанна Хрисостома не було детально розвинуте і не загострене так виразно, як у західній церкві, де сформувався, принаймні в деяких країнах, прямо-таки надмірно возвеличуваний культ благодійного покровителя і ангелів-хранителів, причому існували особливі покровителі не тільки для кожної людини, а й для різних найважливіших сфер діяльності, успіхів і невдач, хвороб, явищ природи тощо; тим більше, що згадані отці грецької церкви були більш-менш вільні від описаного вище дуалізму, який не знайшов доступу в догматику грецької церкви, то ми, здається, не помилимось, якщо припишемо наявність дуалістичних поглядів у слов'янських народів впливові дуалістичних сект середньовіччя, а особливо богомильства, і матимемо на увазі цей вплив і при редагуванні нашої «Притчи о богатых». Між іншим, дуалізм духовного і етичного життя людини розглядається як головний пункт павлікіанської єресі. Про цю секту говорить Євфімій Зигабенський у своїй

---

[1] У зіставленні *(франц.)*.— *Ред.*

[2] Freiherr R. V. Liliencron. Über den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik, eine Festrede. München, 1876, c. 14.

[3] Jon H. Oswald, op. cit., c. 133.

«Паноплії»: «Dicunt in homine et Sanctum spiritum et daemonem habitare, id est rem omnium purissimam et rem omnium impurissmam lucem et tenebras diametro inter se discrepantes»[1].

Вже зайвий дуалістичний додаток — горлиці і ворона — в композиції притчі дозволяє припустити, що цей додаток ні в якому разі не може розглядатись як непотрібна, продиктована якимись мистецькими мотивами прикраса: автор за будь-яку ціну хотів подати її саме заради своєї тенденції, навіть на шкоду єдності композиції.

Чи тенденція всієї «Притчі» справді така, що дає нам право робити припущення про вплив єресі і спеціально богомильського впливу? Досить згадати про те, що ми вище встановили як основну думку нашої притчі: тут проповідуються грішність багатства, згубність скнарості і пожадливості до срібла і золота — і саме це становило, як інформують нас найважливіші свідчення про богомилів, один із головних пунктів їхньої етики і дуже важливий фактор, який сприяв у їхній пропаганді і в досягнутих успіхах не тільки серед південних слов'ян, а й в Італії, південній Франції, в Парижі, в Німеччині і в інших країнах. «Учать же своя си,— каже про богомилів один з ортодоксальних полемістів Козма Пресвітер,— не повиновати сѧ властелѧмъ своимъ, хуляще богатыѧ цар ненавидѧть, ругаютсѧ старѣйшинамъ, укарають болѧры, мрѣзки Богу мнѧть, работающаѧ царю и всѣкому рабу не велѧть работати господину своему»[2]. Цей соціальний бік богомильської проповіді причинився, очевидно, більше, ніж догматичний, до того, щоб зробити згадану секту щодо церковної і політичної ієрархії ненависною. Константинопольський патріарх Гермас (1221—1239), який намагався протидіяти їхній пропаганді у Візантії і часто вступав у диспути з її учителями, не може приховати своє здивування щодо того, як невтомно вони ходили вдень і вночі, проповідуючи своє вчення[3]. Не тільки тому, що вони звертались зі своїми про-

---

[1] Кажуть, що у людині живе і дух святий, і чорт, тобто річ найчистіша за все і річ найнечистіша, прямо протилежні одна одній, як світло і темрява *(лат.).— Ред.*

[2] «Недостойного Козмы прозвитера бесѣда на новоявившуюся ересь богомилю»; надруковано в «Православном собеседнике», 1864, т. II, с. 202.

[3] Fr. Rački. Bogomili i patareni (Rad jugoslov. Acad., т. VIII, с. 180).

повідями переважно до бідних і низькопоставлених, а й тому, що вони виступали проти багатих і сильних, проповідували богоугодну бідність, у Франції їх називали навіть «les pauvres hommes»[1]. Здається, що навіть соціальні симпатії і антипатії теж відбились на їхній догматиці і знайшли свій вираз, зокрема, у заповіді, що пекельні кари призначені переважно для багатих, сильних і для церковної ієрархії, бо бідні спокутували вже свої гріхи на землі, перенісши нещастя і злидні. Ця заповідь, яка ще й досі зберігається в народній свідомості слов'ян, наприклад, відома вона в українців, знаходить своє часткове обгрунтування і в священному писанні, наприклад, у словах Ісуса: «Воістину, воістину кажу вам: легше пройти верблюдові (або човнові) через вушко голки, ніж багатому потрапити до царства небесного». В єретичному розумінні знаходимо цю виразно по-богомильськи забарвлену думку в апокрифічному творі, дуже поширеному в Росії, «Вопросы Іоанна Богослова господу на Фаворской горѣ». Цей рукопис, як і більшість апокрифів, перекладений із грецької мови; в місці, яке нас цікавить, сказано: «И паки рѣхъ,— розповідає апостол Іоанн,— гд҃и, всѣ христиꙗне во єдину муку падутъ; патріархи, цр҃іе и кнѧзи, оубогіе и багатыи?» И слышахъ гла гл҃ющіи: Слыши праведный Іоанне, Пророкъ Давидъ рече: терпѣніе оубоги не погибне до конца, а патріархи грѣшніи и еп҃іи, царіе и кнѧзи погнании буду во тму кромѣшнюю ꙗко скотъ и вси восплачутсѧ ꙗко младенци»[2]. Найдавніший слов'янський рукопис цього апокрифа був опублікований Срезневським; він походить з XIV ст. і свідчить у правописі (ѣ-ь) про очевидні сліди сербського впливу. Відповідне місце там звучить: «И пакыи рѣхь ги҃ вси ли христиꙗне вь ѥдинА мѧкѧ придѧть. Цри и патриꙗарси и еппи и кнѧзи. ба҃ти и ѵбози. и оуслышахь гла пл҃ющ ми. слыши праведны

---

[1] C. Schmidt. Histoire et doctrine de la secte des Catharrhes. Paris, 1849, Bd. (не вказано.— *Ред.*). ⟨Бідні люди (*франц.*).—*Ред.*⟩.

[2] Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы, т. 1, с. 174, і далі; пропуск, що є в цій праці, заповнений на підставі рукопису, який знаходиться у мене.

Иωа. ꙗко же рече прро Дв҃дь. трьпѣниіе убогихь не погибнеть до конца, а иже о патриꙗрсѣхь і ω п҃рихь и ω кнѧзехь и ω инъхь. творѧщихь злаіа вси погнани будуть вь тму іако скоть и вьсплача тьсѧ ꙗко младенцы»[1]. Ці обидва тексти відповідають в основному точно грецькому оригіналу апокрифа, що його видав К. Тішендорф, хоч грецький текст під кінець детальніший, отже, як здається, слов'янський переклад виконаний за дещо зміненою редакцією. У грецькому тексті читаємо:

Cap. XXIV: καὶ πάλιν εἶπον· κύριε, καὶ πάντες οἱ χριστιανοὶ εἰς μίαν κόλασιν ἀπέρχονται; βασιλεῖς, ἀρχιερεῖς, ἱερεῖς, πατριάρχαι, πλούσιοι καὶ πένητες, καὶ δοῦλοι καὶ ἐλεύθεροι; καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι· ἄκουσον, δίκαιε Ἰωάννη· καθὼς προσεῖπεν ὁ προφήτης Δϊαὺδ ἡ ὑπομονὴ τῶν πενήτων οὐκ ἀπολεῖται εἰς τέλος, περὶ δὲ βασιλέων, ἐλασθήσεται ὡς ἀνδράποδα καὶ κλαύσουσιν ὡς νήπια· περὶ δὲ πατριαρχῶν καὶ ἱερέων καὶ λευϊτῶν τῶν ἁμαρσησάντων, διασκορπισθήσονται ἐν ταῖς κολάσεσιν κατὰ τὴν ἀναλογὶαν ἑκάστου τοῦ ἰδίου πταίσματος[1].

Зіставляючи ці тексти, можемо цілком ясно побачити безперервність і продовження слов'янської рукописної традиції. Про характер усього апокрифа треба ще додати, що, за найдавнішим свідченням, яке ми взагалі маємо про його існування, а саме на підставі граматичного коментаря (схоліон), що походить з IX ст., до граматики Діонісія Фракійського разом із так званим апокаліпсисом або адосходженням Павла, засновника павлікіанської секти, твір приписують Павлові із Самозати[3]. Те, що цей рукопис користувався великою повагою у богомилів, можна бачити з того, що в Західній Європі його спеці-

---

[1] И. Срезневский. Древние славянские памятники юсового письма. С.-Петербург, 1868, с. 414.

[2] Wust. Tischendorf. Apocalypses apocryphae Mosis., Esdrae, Pauli, Johannis etc., Lipsiae, MDCCCLXVI, c. 90. ⟨І знову я сказав: господи, всі християни матимуть одне покарання — і царі, і архієреї, і священики, і патріархи, багачі і бідняки, раби і вільні, і почув я голос, що говорив мені: «Слухай, праведний Іоанне. Як передрік пророк Давид, терпіння бідняків не загине до кінця, а якщо йдеться про царів, то вони будуть гнані, як раби, і плакатимуть, як діти; якщо йдеться про патріархів, священиків і левітів, які согрішили, то вони будуть розігнані для покарання, кожен відповідно до власного гріха» *(грецьк.)*.— *Ред.*⟩.

[3] Imm. Becker. Anecdota graeca, т. III, с. 1165; Tischendorf, op. cit., c. XV, XVIII.

ально переробили для пропаганди богомильства, детальніше висвітливши першу міфологічну частину. Така латинська переробка цього рукопису під заголовком «Interrogatio Johannis Theologi» знайдена у альбігенців і була опублікована в XVII ст. домініканцем Бенвістом у його «Histoire des Albigeois» (Париж, 1691); єдиний наявний рукопис мав примітку судді-інквізитора: «Hoc est secretum haereticorum de concoresio [?] portatum de Bulgaria a Nazario, suo episcopo, plenum erroribus»[1]. Детальне порівняння грекослов'янських павлікіанських текстів апокрифа з цією богомильсько-катарською переробкою, наскільки мені відомо, досі не робилося.

Залишається якщо не розв'язати, то хоч принаймні поставити і обговорити ще одне питання — питання про виникнення, джерела і оригінал нашої «Притчі». Насамперед треба спитати, яке її відношення до притчі про однорога? Чи вона складена за зразком тієї притчі, але тільки тенденційно перероблена, чи, може, вона виникла незалежно від грецької чи старослов'янської притчі про однорога? Це питання можуть вважати даремним, бо ж такі авторитети, як Кирпичников, Веселовський, Калужняцький і частково також Пипін, визнали нашу «Притчу» варіантом притчі про однорога, як її не зовсім вдалу переробку. Проте сподіваюся, що я переконливо показав, що ці вчені, думку яких у таких питаннях треба високо цінити, в питанні нашої «Притчі» винесли досить поспішне рішення, без глибшої перевірки його, мабуть, тому, що, на їхню думку, не можна приділяти такому незначному твору більшої уваги. Викладене досі мною, можливо, покаже, що все-таки це не маловажлива справа, вона кине хоч невеликий промінь світла на найтемнішу і дуже цікаву сторінку історії старослав'янської літератури і культури. З цього погляду дискусія про виникнення і джерела нашої «Притчі» повинна викликати пожвавлене зацікавлення.

Якщо правда те, що ми сказали про богомильську тенденцію нашої «Притчі», то вона, звичайно, могла виникнути тільки там і тільки в той час, де і коли богомильство існувало на слов'янській землі і там поширювалось. З цього виходить, що вона могла виникнути лише на південнослов'ян-

---

[1] Пыпин и Спасович, op. cit., т. I, с. 104. (Це таємниця єретиків, повна помилок, принесена з Болгарії їхнім єпископом Назарієм *(грецьк.).— Ред.)*.

ському грунті, на що, зрештою, вказує назва руських списків «от книг болгарских» і безсумнівні болгаризми сербського тексту. Так само і для визначення часу виникнення нашої притчі гіпотеза про її богомильський характер дає досить надійну точку опори. Нам відомо, що богомильство в Болгарії виникло і поширювалось майже одночасно з християнством, що своїм походженням воно завдячує вірменським павлікіанцям, які, починаючи від VIII ст., переселювались грецькими імператорами як колоністи та як засуджені з Передньої Азії в Тракію; далі, що в X ст. була заснована болгарським священиком Богумилом особлива секта, яка завдяки інтенсивній пропаганді дуже поширилась і ще в XI і XII ст. мала велику силу, поширюючись на захід — у Сербію, Боснію, Італію, Південну Францію та в інші західноєвропейські країни, а в Болгарії на кінець XIII ст. була майже повністю знищена і тільки в Боснії до останніх десятиріч XV ст. чинила опір католицизмові, а згодом, за магометанської навали, розчинилась здебільшого в магометанстві[1]. Оскільки списки нашої «Притчі» ми знаходимо вже в XV ст. на Русі, і саме такі, що не мають слідів виразних болгаризмів, то треба припустити, що їхні оригінали виникли у Болгарії значно раніше — в XIII або XII ст. Відсутність болгаризмів у руських списках, здається, вказує на те, що ця мала пам'ятка разом з багатьма іншими апокрифами належить до давнього чисто церковнослов'янського періоду болгарського письменства. Разом із занепадом богомильства на болгарському грунті «Притча» напевне не зникла із скарбниці болгарського письменства; можна припустити, що вона там збереглась і далі, увібравши в пізніших списках багатогранні елементи народної мови і поширилась у Сербії, Молдавії і Волощині, де в XVI ст. використовувалась старослов'янська мова як церковна мова, і також, принагідно, в Південній Русі. Саме цим можна б пояснити наявність болгаризмів у пізніших сербських і червоноруських списках «Притчі». Таке пояснення треба прийняти і для багатьох інших апокрифічних рукописів.

Припущення, що «Притча о богатых» виникла в такому доволі ранньому часі, веде нас до дискусії в питанні про

---

[1] Пыпин и Спасович, История славянской литературы, т. I, с. 89—90. Rački. Bogomili i Patavreni (т. VII); G. Schmidt. Die Katharer (Herzog und Plitt. Realenczyklopädie für protest. Theologie, т. VII, с. 616—617).

відношення притчі до греко-старослов'янської легенди про однорога. Коли згадаємо, що церковнослов'янський переклад роману про Варлаама виник, мабуть, у XIII ст., то зразу ж стане ясним наше припущення, що притча виникла майже одночасно з тим перекладом або навіть раніше. Звідси можна було б зробити висновок про паралельний випадок історії поширення християнства і богомильства в Болгарії: що єресь розвивалася майже одночасно з ортодоксією. Таке припущення ні в якому разі не є неправдоподібним; і підтвердити його можуть ще такі міркування: за своїм белетристичним характером «Притча о богатых» належить до таких творів, які в пропаганді стають наче авангардом, щоб підготувати настрій і фантазію читача або слухача; вона написана, очевидно, з такою пропедевтичною метою. Отже, вона повинна виникнути в такий час, коли богомильство було ще міцним і здатне було вербувати нових прихильників. Однак у XVI ст. в Болгарії воно почало занепадати, його представники думали тільки про своє врятування від загрозливих сил православної церкви і держави, і навіть серед народу все більше втрачало вплив. Це говорить, на наш погляд, про більш ранне походження «Притчі». Припущення, що переклад роману про Варлаама на церковнослов'янську мову з'явився пізніше, не заперечує цього, бо, по-перше, якщо автор притчі справді хотів лише переробити легенду про однорога, то міг використати і грецький текст, а по-друге, самий факт такої переробки взагалі досить сумнівний. Уважне порівняння грецько-церковнослов'янської легенди про однорога з нашою притчею вказує на те, що у слов'янську «Притчу» не потрапило із легенди про однорога жодне речення, жоден характерний зворот. Навпаки, навіть із стилістичного погляду притча являє собою таку вільну переробку теми, що серед західноєвропейських, інколи досить вільних, переробок легенди про однорога не знаходимо жодної, яка б так різнилася від грецько-латинського зразка. Отже, нам залишається лише потрійне припущення: або південнослов'янський автор, якщо він справді працював за зразком грецької чи церковнослов'янської притчі про однорога, виявив у своїй композиції і стилізації надзвичайний ступінь оригінальності і самостійності, що в південнослов'янській літературі трапляється дуже рідко; або, якщо він мав безпосередній письмовий зразок, що не був грецькою притчею про однорога, а лише якимсь іншим, не відомим нам досі її варіантом; або ж, на-

решті, він не мав письмового зразка і писав за усною традицією, яка на Близькому Сході особливо жваво розповсюджувала притчу про однорога.

Деякі деталі з нашої слов'янської притчі, на мою думку, говорять за це останнє припущення, наприклад, зіставлення лева і верблюда, що наводяться замість грецького однорога. Цілком ймовірно, що житель Азії, який добре знає природу цих обох звірів, ніколи не додумався б до такого дивовижного зіставлення. Слов'янин, який знає як лева, так і верблюда лише з того, що про них чув, міг зважитись на таке, особливо якщо усна традиція розповідала йому то про лева, то про верблюда.

У попередньому розділі ми бачили, що саме у Сирії існували подібні версії, наприклад, не відоме нам досі сирійське джерело версії з верблюдом, обробленої перським поетом Джелаледдіном аль Румі. Лев з'являється як в арабських, так і в сирійських, єврейських та грузинських варіантах. Дуже можливо, що і візантійський автор переробки «Александрії» прикрасив свою розповідь епізодом про Кандаукоса за подібним усним переказом версії з левом.

Ми підійшли до кінця нашого дослідження і дозволимо собі зробити короткі підсумки про його результати. «Притча о богатых» виникла на слов'янському, ймовірно, болгарському грунті одночасно або навіть раніше, ніж церковнослов'янський переклад «Варлаама і Йоасафа», у всякому разі незалежно від цього перекладу. І хоч мусимо признати деякий вплив сирійсько-грецької легенди про однорога на виникнення притчі, проте припущення про використання грецького тексту при створенні притчі нічим не обгрунтоване, бо дуже правдоподібним є те, що автор черпав з усної традиції. Невідомий автор поєднав східні елементи притчі з християнсько-єврейськими поглядами, як це бачимо у «Фізіолозі», а також із слов'янським фольклором в єдине, в художньому відношенні, можливо, не зовсім досконале, але дійове ціле, що мало служити цілям еретичної пропаганди богомилів. Невелика за розміром притча заслуговує повної уваги як один із нечисленних слов'янських літературних творів, який як у своїй назві, так і в мотивах та тенденціях зберіг виразні сліди богомильських ідей. Вона деякою мірою поповнює також наші знання про так звані «болгарскія басни» та «болгарскія книги», бо вказує на те, що, крім виразно згаданих у старих індексах творів священика Єремії, які не носять помітних слідів богомильства, крім

перечислених там апокрифічних творів взагалі і які через болгарські переклади занесені до інших слов'ян і, зокрема, на Русь, можуть розглядатися як «болгарські казки» або як «болгарські ложні книги». Існували ще й інші повчальні літературні твори з більш або менш вираженими богомильськими тенденціями, які також належали до категорії «болгарських книг» у повному розумінні цього слова. Поширення та збереження протягом століть цих творів в усьому південно-східному слов'янському світі, навіть там, де богомильство ніколи відкрито не виявлялось і ніколи не приводило до більш-менш самостійної організації, як, наприклад, на Русі, показує, як не раз широко розгалужувались і глибоко сягали духовні впливи від народу до народу, від століття до століття і як обережно, детально та широко треба вести дослідження у цій галузі, щоб досягти найвірогідніших результатів.

Кінець

Відень, 16 травня 1893 р.

КОМЕНТАРІ

До тридцятого тому Зібрання творів Івана Франка у п'ятдесяти томах входять наукові розвідки, статті, рецензії з української (давньої і нової) та інших слов'янських літератур, написані у 1895—1897 роках і опубліковані окремо або в тогочасних періодичних виданнях — «Записках Наукового товариства імені Шевченка» (ЗНТШ), «Киевская старина», «Житє і слово» та ін.

Вперше в «Додатках» (за редакцією І. В. Сойка) друкується магістерська дисертація І. Франка «Über Barlaam und Josaphat und die Einhornparabel» (у перекладі — «Про Варлаама і Йоасафа та притчу про однорога»), написана німецькою мовою (переклад з німецької М. І. Дармограя і Т. О. Буйницької).

Статті, вміщені в польських періодичних виданнях, друкуються в перекладі українською мовою (за редакцією Н. П. Романової).

В цьому томі вживаються три види дужок: круглі й квадратні належать Франкові, а в ламаних подаються редакційні ін'єктури.

У підготовці тому до друку брали участь О. І. Грибовська, Т. І. Панько, Т. І. Пачовський.

ІВАН ВИШЕНСЬКИЙ І ЙОГО ТВОРИ

Вперше надруковано у вид.: «Іван Вишенський і його твори». Львів, накладом автора, 1895. VII, 536 с.

Постать визначного українського письменника Івана Вишенського викликала у І. Я. Франка особливий інтерес. Починаючи з 1889 р., він пише ряд робіт, присвячених Вишенському: «Иоанн Вишенский. (Новые данные для оценки его литературной и общественной деятельности)».— «Киевская старина», 1889, кн. 4, с. 141—151; «Сочинения Иоанна Вишенского». — «Киевская старина», 1889, кн. 4, с. 21—63 (прилож.); «Іван Вишенський. Руський писатель XVI віку».— «Хлібороб» (Коломия), 1892, 15 квітня, с. 59—60; 1 травня, с. 73—75; 15 січня, с. 82—83; 1 червня, с. 89—90, та передрук з «Хлібороба» (Коломия, 1892; див. у нашому виданні, т. 27, 28).

Івану Вишенському Франко присвятив і одну з найкращих своїх поем— «Іван Вишенський», яка була надрукована у збірці «Із днів журби», Львів, 1900 (див. т. 3 нашого видання).

Книжка «Іван Вишенський і його твори», Львів, 1895, яка була водночас магістерською дисертацією Франка, викликала багато

рецензій. Серед них відзначалась своєю детальністю рецензія А. Кримського «Иоанн Вышенский, его жизнь и сочинения».— «Киевская старина», 1895, кн. 9, с. 211—247; кн. 10, с. 1—47.

У відділі рукописів Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка АН УРСР зберігаються чорнові уривки дослідження українською і німецькою мовами (ф. 3, № 544, автограф, арк. 24—28; 30—32; 43—44).

Подається за першодруком.

«Киевская старина» — щомісячний історико-етнографічний і науково-художній журнал ліберально-буржуазного напряму. Видавався російською мовою у Києві протягом 1882—1906 р.

С. 7. Острозька академія — навчально-освітній комплекс, до якого входили школа і друкарня, засновані в м. Острозі 1578 р., а також літературно-науковий гурток.

Суразький (чи Острозький) Василь (роки народження і смерті невідомі) — автор кількох творів, зокрема умовно названої «Книжиці в шести відділах» (дійшла без заголовка; Острог, 1588), яка справила велике враження на Івана Вишенського.

Ставровецький — Кирило Транквіліон-Ставровецький (друга половина XVI ст.— 1646), український культурно-освітній і церковний діяч, педагог, письменник.

Зизаній Стефан (близько 1570—1600), у чернецтві Сильвестр — один з найактивніших борців проти Брестської унії 1596 р.

«Житє і слово» — літературно-науковий і громадсько-політичний журнал революційно-демократичного напряму, виходив у Львові (1894—1897) за редакцією І. Франка.

С. 8. Кровіцький Мартин (близько 1501—1578) — польський письменник-полеміст, певний час служив у Судовій Вишні, з якої походить Вишенський.

Успенський Костянтин Олександрович (чернече ім'я — Порфирій, 1804—1885) — російський історик церкви.

Сирку Поліхроній Агапійович (1855—1905) — російський учений-славіст, мовознавець. Походженням румун, жив і викладав у Росії.

Голубєв Степан Тимофійович (1849—1920) — буржуазний історик, професор Київського університету і духовної академії. Йдеться про його працю «Объяснительные параграфы по истории западнорусской церкви», надруковану в «Киевских епархиальных ведомостях», 1893, № 3, «Часть неофициальная», с. 67—77, № 4, с. 95—100; № 5, с. 124—131, № 12, с. 312—329, № 24, с. 739—755.

Житецький Павло Гнатович (1837—1911) — український філолог, автор праць з українського мовознавства, літератури, етнографії, фольклористики; член-кореспондент Петербурзької Академії наук (з 1898 р.).

Крумбахер Карл (1856—1909) — німецький учений, професор Мюнхенського університету, один із засновників сучасної візантології.

Шараневич Сидір (Ізидор) Іванович (1829—1901) — історик «москвофільського» напряму, професор Львівського університету.

Саккеліон Іоанн (1815—1891) — грецький палеограф, монах.

...М. Коцюбинському... — У першодруці було помилково: «К. Коцюбинському».

Інститут Оссолінських — бібліотека при культурно-науковій і видавничій установі у Львові, відомій під назвою «Оссолінеум», заснована у 1817 р. польським істориком і бібліографом магнатом Юзефом Максиміліаном Оссолінським (1748—1826).

Народний дім — культурно-освітня організація, заснована у Львові в 1849 р. Головною руською радою — політичною організацією української буржуазної інтелігенції та верхівки уніатського духовенства Східної Галичини проавстрійської орієнтації. В 900-х роках Народний дім перейшов під керівництво галицьких «москвофілів».

Ставропігійський інститут (1788—1939) — культурно-освітня установа у Львові реакційно-клерикального спрямування, очолювалась «москвофілами», утворилась на базі колишнього Ставропігійського (Успенського) братства (національно-релігійної організації українських православних міщан Львова). Бібліотеки, про які згадує Франко, володіли великими книжковими і рукописними фондами.

С. 9. ...на святую Афонскую гору...— Йдеться про півострів Афон (по-грецьки — свята гора) в Егейському морі. Візантійський імператор Костянтин Погонат (правив 668—685 рр.) віддав півострів у виключне володіння ченців. Протягом наступних століть тут побудовано багато православних — грецьких, руських, болгарських — та інших монастирів, кілька скитів і окремих келій аскетів-самітників. Афон відігравав роль великого релігійного, політичного і культурного православного центру.

Кипріян (роки народження і смерті невідомі) — один із діячів острозького гуртка, перекладач із грецької мови. Навчався у Венеції та Падуї; тривалий час жив на Афоні.

Строев Павло Михайлович (1796—1876) — російський історик-археограф, один із перших збирачів пам'яток давньої східнослов'янської писемності, організатор «Археографічної комісії» (1834), що готувала публікації документів з східнослов'янської історії.

Царський Іван Микитович (? — 1858) — російський збирач рукописів і стародруків.

Копистенський Захарія (друга половина XVI ст.— 1627) — культурно-освітній і церковний діяч, письменник-полеміст. Писав під псевдонімом «Іеромонах Азарія».

С. 10. ... до Львова, къ братству... — Йдеться про Львівське братство, що виникло в умовах загострення народно-визвольної боротьби українського народу як об'єднання львівських міщан у другій половині 80-х років XVI ст. Братство здійснювало широку культурно-освітню діяльність, вело активну боротьбу проти національно-релігійного гніту, виступало проти необмеженої влади православної церковної верхівки, але поступово керівні позиції в братстві захопили заможні купці, і в 1708 р. братство схилилося до унії.

Домникія — черниця, знайома Вишенського.

Іов (Йов) Княгиницький (світське ім'я — Іван, 1550—1621)— чернець, друг Вишенського, український культурно-освітній діяч, засновник Манявського скиту (1612) — монастиря поблизу села Маняви (тепер Богородчанського району Івано-Франківської області) — одного з культурних осередків і центрів боротьби проти католицько-уніатського наступу (закритий у 1785 р.).

Вишневецький Михайло Михайлович (? — 1616) — польський магнат, овруцький староста.

Скарга (справжнє прізвище — Павенський) Петро (1536—1612) — польський письменник-полеміст, проповідник, засновник єзуїтських колегій, ректор єзуїтської школи в м. Вільні, один з ініціаторів і пропагандистів Брестської унії 1596 р. Вишенський має на увазі його книжку «O jedności kościoła bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu» (написана 1574 р., опублікована у Вільні 1577 р., друге видання — Краків, 1590).

Христофор инок русин — під таким псевдонімом виступав Іван Вишенський («Христофор» по-грецьки — хрестоносець).

Феодул (по-грецькому — раб божий) — другий псевдонім, під яким писав Іван Вишенський.

...государю Василію княжати Острожскому... — Йдеться про князя Василя (Костянтина) Костянтиновича Острозького (1526—1608) — київського воєводу і культурного діяча, що заснував школи у Турові (1572), Володимирі-Волинському (1577), школу і друкарню в Острозі. Підтримував православну церкву.

...архіепископом Михаилу, Патѣю, Кирилу, Леонтію, Діонісію і Григорію... — Послання Вишенського адресоване православним владикам — ренегатам, які ради своїх особистих матеріальних інтересів дали згоду на унію. Це київський митрополит Михайло Рогоза, чи Рагоза (?—1599), єпископи: володимирський і брестський — Іпатій Потій (1541—1613), луцький і острозький — Кирило Терлецький (?—1607); пінський і турівський — Леонтій Пельчицький (?—1596), холмський і белзький — Діонісій Збіруйський (роки народження і смерті невідомі); полоцький — Григорій (Герман) Загоровський, або ж (у Франка) Загорський (роки народження і смерті невідомі).

С. 11. Петрушевич Антін (Антоній) Степанович (1821—1913) — український історик, філолог та етнограф ліберально-буржуазного напряму. Автор праць з історії церкви в Галичині.

«Зоря галицкая яко альбум на год 1860» — альманах, який видавав у Львові Богдан Андрійович Дідицький (1825—1909), український письменник і видавець, один з ідеологів «москвофілів» — суспільно-політичної течії на західноукраїнських землях у другій половині XIX — на початку XX ст., що об'єднувала частину духівництва і буржуазної інтелігенції, яка орієнтувалась на реакційні сили царської Росії.

Ігнатій з Любарова (роки народження і смерті невідомі) — чернець, сучасник Івана Вишенського, автор біографії Йова Княгиницького.

Монастиря василіанського в Підгірцях. — Василіани (базиліани) — ченці українсько-білоруських монастирів, у яких було запроваджено особливі правила співжиття за статутом кесарійського єпископа Василія Великого (329—379), поборника чернецтва і укладача «Статуту подвижницького». Підгірці (тепер село Бродівського району Львівської області) — присілок Пліснеська, давньоруського міста на межі Галицької та Волинської земель. Тут близько 1180 р. був заснований монастир, пізніше зруйнований татарами. У XVII ст. відбудований.

Монастырь Дерман — Дерманський монастир, який у кінці XVI — на початку XVII ст. був одним із культурно-освітніх і видавничих осередків України.

Святогорець Ісакій — Ісакій Борискович (? — 1641), український культурно-церковний і громадський діяч, управитель Дерманського монастиря (з 1602 р.). У 1624 р. був посланий київським митрополитом Йовом Борецьким до Москви з пропозицією про возз'єднання України з Росією.

...иже послѣди епископ поставлен бысть патріархом іерусалимским... — У 1621 р. Ісакій Борискович був висвячений на луцького єпископа.

Охтаи — тобто «Октоїх» (восьмигласник), богослужебна гімнографічна книжка. Пісні в ній подавалися на весь тиждень і поділялися за способом співання на вісім голосів. Очевидно, Йов Княгиницький брав участь у виданні «Октоїха», який вийшов друком у Дермані 1604 р.

Угорники — нині село Коломийського району Івано-Франківської області.

Герасим (роки життя невідомі) — чернець, ім'я якого зустрічається в українських документах кінця XVI — початку XVII ст. Певних даних про нього не встановлено.

Поприще — міра довжини, яка могла означати або 2/3 версти (1000 кроків), або близько півтори версти, шлях довжиною в один день переходу.

С. 12. Балабан Гедеон (близько 1530—1607) — львівський єпископ (з 1565 р.), противник Брестської унії. Сприяв розвитку освітньо-видавничої справи.

«Акты Южной и Западной России» («Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией») — 15-томне видання документів з історії України, Білорусії, Литви XIV—XVII ст. (Спб., 1869—1892).

С. 13. ...що подає про рукопис д. Житецький.— Йдеться про публікацію українського історика і діяча культури Гната Павловича Житецького (1866—1929) «Неизданные сочинения Иоанна Вышенского» («Киевская старина», 1890, кн. 6, с. 111—112. Приложения).

Костомаров Микола Іванович (1817—1885) — український і російський ліберально-буржуазний історик, письменник, публіцист, етнограф, професор Київського та Петербурзького університетів.

Могила Петро Симеонович, або Семенович (1596—1647) — церковний і освітній діяч України, київський митрополит (з 3 грудня 1632 р.). Автор численних полемічних і богословських творів, видавець. Писав також під псевдонімом «Євсевій Пімін». Виступав проти унії з католицькою церквою. Засновник Києво-Могилянської колегії (пізніше — академії).

Златоуст Іоанн (близько 347—407) — константинопольський архієпископ (398—404), проповідник і письменник. Йдеться про видання: «Иже в святых отца нашего Іоанна Златоустаго... Книга о священъствѣ...», Львів, братська друкарня, 1614.

С. 14. ...зовому Вардар... — Турки вбили охридського архієпископа Варлаама 28 травня 1598 р. у м. Велесі, а його тіло кинули у річку Вардар, яка впадає в Егейське море.

С. 15. Соловйов Сергій Михайлович (1820—1879) — російський буржуазний історик. Автор «Истории России с древнейших времен» у 29-ти томах (1851—1879). Академік Петербурзької Академії наук (з 1872 р.).

Макарій — чернече ім'я Миколи Яковича Глухарьова (1792—1847), російського церковного діяча, перекладача.

Куліш Пантелеймон Олександрович (1819—1897) — український буржуазний письменник, критик, історик та етнограф. Франко цитує видання: Кулиш П. А. История воссоединения Руси, т. 1, Спб., 1874, с. 289—319.

С. 17. Острозький Януш Костянтинович (1544—1620) син князя Костянтина Острозького, волинський воєвода, краківський каштелян. Останній представник роду князів Острозьких по чоловічій лінії.

Пипін Олександр Миколайович (1833—1904) — російський історик літератури, фольклорист. Представник культурно-історичної школи в літературознавстві, академік Петербурзької Академії наук (з 1896 р.).

Курбський Андрій Михайлович (1528—1583) — російський політичний діяч, воєначальник, публіцист. У 1564 р. втік до Литви, одержав від польського короля великі маєтки на Волині. Осівши у Ковелі, розпочав активну просвітительсько-полемічну діяльність.

«Подольские епархиальные ведомости» — офіційне періодичне видання Подільської єпархії (одного з церковно-адміністративних округів царської Росії, що існували в межах губерній). Виходили з 1862 р. двічі на місяць у Кам'янці-Подільському.

С. Л - в — Цей криптонім розкрив К. Студинський, назвавши прізвище автора — С. Лебедев (див. «Записки Наукового товариства імені Шевченка», 1890, т. 5, Бібліографія, с. 30).

Сумцов Микола Федорович (1854—1922) — український і російський фольклорист, етнограф, літературознавець, член-кореспондент Петербурзької Академії наук (з 1905 р.), академік АН УРСР (з 1919 р.).

С. 18. Лойола Ігнатій (світське ім'я — Ініго Лопес де Рекальдо; 1491—1556) — засновник ордену єзуїтів, затвердженого в 1540 р. папою Павлом III.

С. 19. ... Потієва «Унія» ... — Йдеться про книжку Іпатія Потія «Унія, алъбо Выклад преднейших арътыкулов ку зъодноченью греков с костелом рымским належащых» (Вільно, 1596). Франко тут високо оцінює лише форму Потієвої «Унії», як і деяких інших уніатських полемічних творів, не зупиняючись на їхній прошляхетській, римо-католицькій спрямованості.

Поссевін (Поссевіно) Антоніо (1533—1613) — ватіканський дипломат, єзуїт, папський агент, один із активних проповідників агресивної політики Ватікану на сході Європи. В лютому-березні 1582 р. в Москві Поссевін вів безрезультатні переговори з Іваном IV Грозним про унію російської православної церкви з католицькою.

Белларміп Роберт (1542—1621) — кардинал, єзуїт, автор полемічних праць, якими користувалися й українські полемісти XVI—XVII ст.

Філарет (світське ім'я — Дмитро Григорович Гумилевський; 1805—1866) — російський історик церкви, професор Московської духовної академії, пізніше — харківський архієпископ.

С. 20. «Перестороога» — визначна анонімна пам'ятка української публіцистики та історіографії (1605—1606). Франко вважав, що її автором був український культурно-освітній діяч кінця XVI — початку XVII ст., один з керівників Львівського братства Юрій Кузьмич Рогатинець (? — певно, 1608). Існують й інші гіпотези щодо авторства «Перестороги» (див.: Яременко П. К. — «Переосторога» — український антиуніатський памфлет початку XVII ст.», К., 1963).

... як в «Апокрисисі» Бронського.— Визначний полемічний твір «Апокрисис, албо Отповѣдь на книжкы о съборѣ берестейском...» вийшов під псевдонімом «Христофор Філалет». Вважають, що одним з імовірних авторів його міг бути Мартин Броневський, або Бронський (друга половина XVI ст.— після 1632 р.) — церковно-релігійний діяч, протестант, який спілкувався з православним табором, виконував доручення князя Костянтина Острозького.

С. 21. ... Несторівський звичай ... — І. Франко вважав, що Вишенський мав на увазі звичай, описаний у літописі, одним із редакторів-складачів якого був Нестор-літописець (XI в.), чернець Києво-Печерського монастиря. Проте А. Кримський у рецензії на працю І. Франка про І. Вишенського заперечує цю думку дослідника (див.: Иоанн Вышенский, его жизнь и сочинения.— У кн.: Кримський А. Ю. Твори, т. 2, К., 1972, с. 384).

С. 22. Туровський Кирило (між 1130—1134 — близько 1182) — письменник, проповідник і церковно-політичний діяч Київської Русі.

Малишевський Іван Гнатович (1828—1897) — історик руської церкви, професор Київської духовної академії.

Завитневич Володимир (1858—1927) — професор Київської духовної академії, історик.

С. 23. Мелетій — М. Пігас (30-ті роки XVI ст.— 1601) — александрійський патріарх, брав активну участь у справах православної церкви на українсько-білоруських землях, боровся проти введення унії.

С. 25. Смотрицький Мелетій (світське ім'я — Максим Герасимович Смотрицький; близько 1572—1630) — український письменник-полеміст, філолог і церковний діяч. Автор праці «Грамматики словенскія правильное синтагма» (Єв'є, 1619), полемічного твору польською мовою «Тренос, або плач східної церкви...» (1610) та ін.

С. 27. Євлашевський Федір (Теодор; 1546—1604) — білоруський шляхтич, автор щоденника, який охоплює події на території України і Білорусії в період між 1564—1604 р.

Баторій Стефан (1533—1586) — польський король (з 1576 р.).

...дисейший папеж Клеменс («нинішній папа Климент») ... — Йдеться про римського папу Климента (Климентія) VIII (1592—1605).

Антонович Володимир Боніфатійович (1834—1908) — український буржуазно-націоналістичний історик, археолог, етнограф.

«Літос» — полемічний твір, написаний польською мовою і надрукований у друкарні Києво-Печерської лаври 1644 р. Ви-

йшов під псевдонімом Євсевія Пімена, за яким, очевидно, приховувався Петро Могила.

Соцініани — представники раціоналістичного напряму в Реформації, засновниками якого були італійці Лелій Соцін (1525—1562) та його племінник Фауст Соцін (1539—1604). Відкидали догмат про трійцю, вважали Христа не богом, а людиною, не визнавали «первородного гріха», ратували за віротерпимість, свободу совісті. Прогресивне для свого часу вчення соцініан сприяло розвитку раціоналістичної думки.

Аріани — послідовники аріанства — течії в християнстві (від александрійського священика Арія, який у 318 р. вперше сформулював основні положення цього вчення). Аріани не визнавали догмат про трійцю та піддавали критиці інші положення ортодоксального християнства. Аріанство було засуджене як єресь, і цим ім'ям продовжували називати тих «еретиків», хто не визнавав божественності Христа. Терміном «аріанин» у XVI ст. таврували антитринітаріїв — прихильників радикального реформаційного вчення, яке поширилося у Польщі, на Україні і в Білорусії. «Аріанами» називали письменників Мотовилу (XVI ст.) і Бронського, яких Костянтин Острозький залучав до антикатолицької та антиуніатської полеміки.

Латос Ян (1539 — початок XVII ст.) — лікар і астроном, католик, який, виступаючи проти нового календаря, введеного папою Григорієм XIII у 1582 р., залишив Краківський університет і оселився при дворі князя Острозького.

С. 28. Рутський Веніамін (точніше, Вельямін, 1574—1637) — київський уніатський митрополит.

...писання, продиктовані ... щирим руським патріотизмом.— І. Франко завищував значення цих уніатських творів, в яких виразно проглядала соціально обумовлена авторська зверхність щодо простого народу.

С. 29. Огоновський Омелян Михайлович (1833—1894)— історик української літератури буржуазно-націоналістичного напряму, професор Львівського університету.

С. 32. Гуттен Ульріх фон (1488—1523) — німецький гуманіст, письменник і політичний діяч, один з авторів сатиричних «Листів темних людей» (1515—1517), спрямованих проти духівництва.

С. 35. Уваров Олексій Сергійович (1825—1884) — російський археолог, голова Московського археологічного товариства (з 1864 р.), організатор Історичного музею в Москві. Досліджував античні пам'ятки на Півдні України та в інших місцях.

Толстой Федір Андрійович (?—1849) — російський сенатор, збирач давніх рукописів.

Калайдович Костянтин Федорович (1792—1832) — російський археограф, історик, видавець. Його описи східнослов'янських рукописів мали велике значення для вироблення наукових засад видання давніх літературних пам'яток.

... из возражений Леонтия, иеродиакона Киево-Печерскоо монастыря...— Йдеться про Леонтія (Лонгина) Карповича (близько 1580—1620), українського культурно-освітнього і церковного діяча, активного борця проти унії, проповідника, письменника, перекладача.

С. 41. ...твір сей є першою літературною спробою нашого писателя...— С. Т. Голубєв, а згодом і радянський дослідник І. П. Єрьомін (1904—1963) висловили думку, що «Новина», за винятком останнього абзаца, не є твором Вишенського. І. Єрьомін вважав «Новину» лише випискою з життя, складеного, певно, якимсь болгарином (див.: Вишенский И. Сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1955, с. 312—313).

С. 42. Дринов Марін Стоянович (1838—1906) — болгарський і російський історик-славіст, філолог і етнограф, професор Харківського університету, згодом — міністр освіти в Болгарії, член-кореспондент Петербурзької Академії наук (з 1898 р.).

Голубинський Євген Євстигнійович (1834—1912) — російський історик, професор Московської духовної академії, член російської Академії наук (з 1904 р.), автор праць з історії російської церкви.

С. 43. Тейнер Августин (1804—1874) — німецький учений, працівник Ватіканського архіву, автор праць з історії католицької церкви.

...між 1575—1580...коротке панування Варлаама... — Єпископ Варлаам, або Валаам, займав охрідську кафедру не в 70-ті, як гадав І. Я. Франко, а в 90-ті роки XVI ст. (див.: Вишенский И. Сочинения, с. 313).

С. 48. Данте Алігієрі (1265—1321) — італійський поет, політичний діяч. Автор «Нового життя» (1292), «Божественної комедії» (1307—1321) та інших творів.

Йохер Адам-Бенедикт (1791—1860) — польський бібліограф і філолог, професор латинської мови у Віденському університеті. Праця, на яку посилається Франко, має заголовок: «Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce», Вільно, 1859.

Веселовський Олексій Миколайович (1843—1918) — російський літературознавець, історик західноєвропейських літератур, представник історико-культурної та порівняльно-історичної школи в російському літературознавстві.

С. 50. ...Боротьба о календар, розпочавшися в Польщі в 1582 р. (У першодруці помилково «1572»)... — Йдеться про боротьбу між православними і католиками з приводу запровадження нового григоріанського календаря. Календарна реформа викликала опір православного населення тому, що здійснювалася насильно і виходила від римського папи, тезу про першість і непогрішність якого уперто пропагували католики. До того ж новий календар пересував церковні свята, тобто порушував стару християнську традицію, яку обстоювали православні.

Смотрицький Герасим Данилович (роки народження і смерті невідомі, припускають, що помер у 1594 або 1601 р.) — український письменник-полеміст, педагог, ректор Острозької школи, редактор першої друкованої повної слов'янської Біблії (Острог, 1580—1581) і автор «Передмови» та віршів, уміщених у ній.

С. 51. Ареопагіт Діонісій — за біблійною легендою, учень апостола Петра, перший християнський єпископ у Афінах. Загинув мученицькою смертю і був зарахований церквою до «святих».

Гфрьорер Август Фрідріх (1803—1861) — німецький історик прокатолицького спрямування.

С. 53. Посошков Іван Тихонович (1652—1726) — російський економіст і публіцист. Автор «Книги о скудости и богатстве» (1724).

«Фізіолог» — збірник відомостей про природу, що виник у II—III ст., очевидно, в Александрії. Російський текст відомий в трьох повних списках, перекладених в XI—XII ст. з болгарського, який, у свою чергу, походить з грецького. «Фізіолог» мав вплив на оригінальну давньоруську літературу, іконописне мистецтво і книжковий орнамент.

С. 55. Нікейський собор — церковний собор у м. Нікеї, скликаний римським імператором Константином у 325 р., в період боротьби з аріанством. На Нікейському соборі аріанство було засуджено як єресь і вироблено так званий нікейський символ віри — стислий виклад головних догматів християнської релігії.

С. 57. Іван-євангеліст, або Іоанн Богослов — за євангельською легендою, один із апостолів, учень Ісуса Христа. Християнська церква приписує Іоанну Богослову ряд творів, що входять до Нового завіту: четверте Євангеліє, три послання та «Апокаліпсис».

С. 58. Грек Максим (світське ім'я — Михайло Триволіс; близько 1475—1556) — російський письменник-публіцист (грек за походженням), богослов, філолог, перекладач.

С. 59. Калаверський (точніше, Калабрійський) Варлаам (1290—1348) — візантійський філософ, астроном, математик. Франко має на увазі його «Посланіе к нѣкоему Францѣшку, учителю римское церкве», наведене В. Суразьким у книзі «О єдиной вѣрѣ».

С. 61. Гус Ян (1371—1415) — чеський мислитель, ідейний натхненник антифеодального, національно-визвольного руху в Чехії.

Лютер Мартін (1483—1546) — ідеолог Реформації в Німеччині, засновник німецького протестантства (лютеранства). Виступав проти католицької церкви і папських декретів, багато в чому наслідуючи вчення Яна Гуса.

Сервет Мігель (близько 1511—1553) — іспанський мислитель і медик епохи Відродження. За критику християнських догматів спалений як єретик.

Цвінгліанець — прихильник учення швейцарського церковного реформатора і політичного діяча Ульріха Цвінглі (1484—1531).

Лукашевич Юзеф (1797—1873) — польський історик, бібліограф, дослідник історії народної освіти. Найважливіша його праця — чотиритомна «Історія шкіл у королівстві і Великому князівстві Литовському з найдавніших часів до 1794» (1849—1851), в якій багато місця приділено історії освіти на українських землях. Цією книжкою користувався І. Франко.

Казання св. Кирила — повчання Кирила Єрусалимського (315—386), автора творів, які мали велике значення в історії становлення і розвитку християнських догматів, таїнств та обрядів.

С. 63. Оріген (185—253 або 254) — ранньохристиянський філософ і теолог, борець проти поганства, автор першого зведення догматичного богослів'я.

С. 66. Соліковський Ян Димитрій (1539—1603) — польський католицький письменник-полеміст, церковний діяч. З 1583 р.— львівський архієпископ.

... з записок Могили... — Йдеться про «Собственноручные записки Петра Могилы» («Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов», т. 7, ч. 1, 1887).

Щасний (Щесний) Гербурт Ян (1567—1616) — польський письменник-полеміст, видавець, громадський діяч. Дотримувався православного віросповідання, виступав проти єзуїтів, був противником унії.

Кунцевич Йосафат (?—1623) — віленський архімандрит, в 1618 р. полоцький єпископ, жорстокий переслідувач православних («душехват»).

С. 69. ...виданого мною в «Киевской старине»...— Йдеться про розвідку І. Франка: «Банкет духовний» («Киевская старина», 1892, кн. 4, с. 59—70; див. т. 28 нашого видання).

С. 70. Номис М.— літературний псевдонім Матвія Терентійовича Симонова (1828—1901) — українського етнографа і фольклориста. Тут ідеться про видання: «Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича і других. Спорудив М. Номис», Спб., 1864.

Скалігер Жюль Сезар (1484—1558) — італійський філолог і критик, знавець класичних і східних мов, автор латинської «Поетики» — шкільного курсу поезії, яким користувалися і викладачі Київської академії.

Еразм Роттердамський, Дезідерій — літературні псевдоніми Герхарда Герхардса (1469—1536) — нідерландського вченого-гуманіста епохи Відродження, письменника, філолога, богослова. Родом з Роттердама (Нідерланди), жив у Франції, Англії, Німеччині, Італії, Швейцарії. Найзначніші твори — памфлет «Похвала дурощам» (1509) та збірник діалогів «Домашні бесіди» (1518).

Крот Рубіан (справжнє ім'я та прізвище — Іоганн Егер, близько 1480—1540) — німецький гуманіст, сподвижник Ульріха фон Гуттена. Один із авторів антиклерикального памфлета «Листи темних людей».

Меланхтон (або Мелянфон) Філіпп (1497—1560) — німецький протестантський богослов і педагог, сподвижник Лютера, складач політико-богословських трактатів та підручників.

С. 71. Єремія — Єремія (Іеремія) Транас, константинопольський патріарх, глава православної церкви на Русі. У 1588—1589 р. відвідав Україну.

...протестантів польських вроді ... Оріковського і др.— Франко мав на увазі одного з двох Оріховських (Ожеховських): або Станіслава (1515— близько 1567) — українського і польського письменника-публіциста, оратора, представника гуманізму в українській і польській літературах, або Павла (близько 1550—1612) — хелмського підчашого, який брав активну участь у громадському житті не тільки як політичний діяч, але і як автор послань.

С. 76. Тридентський (або Трієнтський) собор— вселенський собор католицької церкви, що відбувався у Трієнті (1545—1547; 1511—1552; 1562—1563) та у Болоньї (1547—1549). Рішення Тридентського собору визначали наступ контрреформації — реакційного релігійно-політичного руху в Європі XVI—XVII ст.,

спрямованого проти будь-якого вільнодумства і наукової думки. У Польщі постанови Тридентського собору офіційно були прийняті 1577 р.

С. 77. Скумин-Тишкевич Федір (Теодор, роки життя невідомі) — сенатор Великого князівства Литовського, земський підскарбій. У 1642 р. став уніатом.

С. 78. ...в «Актах» 1865 р.... — У першодруці було помилково «1864».

С. 81. Сеннахерім (точніше Санхеріб) — ассірійський цар (705—681 до н. е.), відомий своїми воєнними походами на Іудею, воював з Вавілоном, Фінікією, Палестиною.

С. 82. Рошкевич Михайлина (1860—1946) — сестра Ольги Рошкевич (1859—1935), близької знайомої поета.

С. 84. Гоголь Йона (роки життя невідомі) — кобринський архімандрит, пінський і турівський єпископ. Як уніат брав участь у Брестському соборі.

С. 85. Никифор — повноважний представник константинопольського патріарха, головував на православній частині Брестського собору в 1596 р. і відлучив від церкви зрадників-владик, що прийняли унію. Звинувачений у шпигунстві на користь Туреччини, Никифор був ув'язнений до Маріенбурзької фортеці, де й загинув.

С. 89. Левицький Орест Іванович (1848—1922) — український історик і письменник ліберально-буржуазного напряму. З 1919 — дійсний член АН УРСР.

С. 90. ...«Саксоном и Майдебурским правом свое черево кормил».— Йдеться про середньовічний судебник «Саксонське зерцало» — зведення чинних у Саксонії феодальних прав та магдебурзьке право, що виникло у німецькому місті Магдебурзі в XIII ст. і поширилося на багато європейських міст, зокрема на території України й Білорусії. Ці закони визначили товарно-грошові відносини у містах, стосунки між феодалом і васалами. Вишенський натякає на те, що Діонісій Збіруйський перед висвяченням на єпископа заробляв гроші на життя судовою службою.

С. 92. Мороховський Ілля (у чернецтві Йоаким) — королівський секретар, церковний діяч і письменник-уніат. Був довіреною особою уніатського митрополита Іпатія Потія, який перед смертю призначив його на володимирське єпископство.

Желиборський Арсеній-Андрій (1618—1662) — придворний короля Владислава IV, згодом львівський православний єпископ (з 1641 р.).

С. 95. ...Пілати і Іроди... — Згідно з християнською легендою, римський прокуратор (правитель) Іудеї (26—36) Пілат (Понтій) затвердив смертний вирок Христу, хоч був переконаний у його невинності. Ірод Великий — цар Іудеї (з 37 р. до н. е.), відомий своєю жорстокістю в придушенні народних рухів. За євангельською версією, почувши про народження Христа, він наказав знищити всіх немовлят.

С. 99. ...з книги «Рай мысленный»... — Йдеться про збірник «Рай мысленный, в нем же различныя цветы, преподобным Стефаном Святогорцем собраны», Іверський монастир, 1659 (див. Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. Спб., 1903, с. 331).

Востоков Олександр Христофорович (1781—1864) — російський філолог-славіст.

Печерський Антоній (983—1073) — один із засновників Києво-Печерського монастиря.

...прекрасне оповідання Некрасова в його поемі «Пир на весьмир»... — Йдеться про поему Некрасова «Кому на Руси жить хорошо», яка була опублікована в «Отечественных записках», 1881, № 2.

«Отечественные записки» — російський літературно-політичний журнал. Виходив у 1818—1884 у Петербурзі. В час, коли його ідейним керівником був В. Белінський (очолював критичний відділ; 1839—1846) та після 1868, коли журнал очолили М. Некрасов і М. Салтиков-Щедрін, він мав революційно-демократичне спрямування.

С. 100. Баранович Лазар (1620—1693) — письменник, проповідник, церковний діяч. Писав українською і польською мовами.

Анабаптисти, «перехрещенці» — послідовники однієї з християнських сект, що виступали за хрещення дорослих, а не дітей. Анабаптизм виник у Німеччині на початку XVI ст. як радикальна течія Реформації, що відкидала церковну ієрархію, ікони, таїнства, проповідувала соціальну рівність. У 1525 р. під час Селянської війни у Німеччині частина анабаптистів виступила проти феодального ладу, а в 1534 р. анабаптисти встановили у Мюнстері революційну народну владу — так звану Мюнстерську комуну. Після розгрому комуни анабаптисти поступово втратили свій радикалізм і перетворилися на звичайних сектантів.

Mirakelbücher (буквально — книги мираклів — *нім.*)— збірник середньовічних релігійних драм. Міраклі постали в XII ст. і поширювалися до XVII ст.

Мюнцер Томас (близько 1490—1525) — німецький революціонер, ідеолог і вождь селянсько-плебейського табору під час Реформації та селянської війни 1524—1525 рр. в Німеччині. У релігійній формі пропагував ідею насильницького знищення феодального ладу.

С. 101. Веселовський Олександр Миколайович (1838—1906) — російський філолог, дослідник слов'янської, візантійської та західноєвропейської літератур і фольклору, один з основоположників порівняльно-історичної школи в російському літературознавстві, академік (з 1880 р.). Повна назва його праці, на яку посилається І. Франко,— «Из истории романа и повести. Материалы и исследования». Вып. 2. Славяно-романский отдел» («Сборник отделения русского языка и словесности Академии наук», т. 44, 1888, № 3, с. 1—361).

«Gesta Romanorum» («Римські діяння») — середньовічний латинський збірник повчальних оповідань, користувався великою популярністю і переповідався національними мовами. У слов'янських народів відомий з XV ст.

...в інтермедіях Гаватовича...— Йдеться про дві українські інтермедії, додані до драми польського письменника Якуба Гаватовича (1598—1679),— «Tragaedia, albo Wizerunok śmierci przeświętego Jana Chrzciciela, przesłańca bożego», Львів, 1619.

Тіль Уленшпігель (жив у XIV ст.) — герой народних німецьких оповідань.

К у з ь м и ч е в с ь к и й М. — один із псевдонімів Михайла Петровича Драгоманова (1741—1895) — українського публіциста, вченого і громадського діяча буржуазно-демократичного, потім ліберально-буржуазного напряму.

«Т е р а т у р г і м а» — твір ченця Києво-Печерської лаври Афанасія Кальнофойського (народився і діяв у першій половині XVII ст.). У «Тератургімі» (друкарня Києво-Печерської лаври, 1638) описано чудеса, які начебто відбувалися у Києво-Печерському монастирі.

. . .«Н е б а н о в о г о» Г а л я т о в с ь к о г о . . . — Йдеться про книжку українського громадсько-політичного і церковного діяча, педагога і письменника Іоаникія Галятовського (перша половина XVII ст.— 1688) — «Небо новое... за старанєм найменшого слуги своєго недостойного іеромонаха Іоанікіа Галятовского, ректора и ігумена братства кієвского», Львів, друкарня Михайла Сльозки, 1665 (були і пізніші перевидання — 1677, 1699).

. . .«О г о р о д к а» Р а д и в и л о в с ь к о г о . . . — Йдеться про збірку казань українського письменника і культурно-освітнього діяча Антонія Радивиловського (перша половина XVII ст.— 1688) «Огородок Маріи богородицы розмаитыми цвѣтами словес... през... Антонія Радивиловского.... насадженный» (К., друкарня Києво-Печерської лаври, 1676).

. . .«П е р л а м н о г о ц ѣ н н о г о Т р а н к в і л і о н а...— Йдеться про твір Кирила Транквіліона-Ставровецького «Сіа книга, названная Перло многоцѣнное, съставленна трудолюбіем през Кириля Транквѣліона...» (Чернігів, друкарня Єлецького монастиря, 1646).

С у ш а Яків (Якоб, Іоанн; 1610—1685 чи 1687) — єзуїт, уніатський холмський єпископ, письменник, викладач філософії та богослов'я в різних василіанських монастирях. Автор книги про Мелетія Смотрицького «Saulus et Paulus ruthenae unionis, sanguine b. Josaphat transformatus, sive Meletius Smotriscius, archiepiscopus Hieropolitanus etc.» (Рим, 1656; друге видання — Брюссель, 1864).

С т е б е л ь с ь к и й Ігнатій (Гнат; ?—1790) — уніатський церковний історик. Повна назва твору, про який пише Франко,— «Dwa wielkie światła na horyzoncie połockim, z cieniów zakonnych powstające, czyli Żywoty s. s. panień i matek Eufrozyny i Parascewii» (3 томи, Вільно, 1781—1783, друге видання— Львів, 1866—1867).

«Б о г о г л а с н и к» — збірник духовних віршів і пісень XVII—XVIII ст., виданий у Почаєві 1790—1791 р. під заголовком «Богогласник, пѣсни благоговѣйныя праздником господьским, богородичным и нарочитых святых чрез весь год приключающымся...». Деякі пісні церковні і колядки з цієї збірки були поширені серед народу, особливо на західноукраїнських землях.

С. 102. Ф а р и с е ї — послідовники релігійно-політичної течії, що виникла в середині II ст. до н. е. в Іудеї. Були виразниками ідеології торгово-ремісничих верств, непримиренними ворогами ранньохристиянського вчення (звідси в «Новому завіті» їх названо ще лицемірами). У переносному значенні «фарисей» — лицемір, святенник, ханжа.

С. 108. В е л е в і ц ь к и й Ян (1566—1639) — польський історик і перекладач.

Рихціцький — псевдонім Маврикія Дзедушицького (1813—?), польського історика (народився в Ріхціцах). Йдеться про його книгу «Piotr Skarga i jego wiek», 2 т., Краків, 1850—1851; друге видання — Краків, 1868—1869.

С. 109. ...широку свободу писаного й друкованого слова... — І. Франко дещо ідеалізує «політичні відносини тодішньої Польщі». Свобода, як правильно відзначав перед цим сам Франко, була лише для шляхти і духовенства, і то лише католиків. Боячись розправи, православні автори приховували свої імена під псевдонімами, а Леонтій Карпович два роки просидів у в'язниці, бо був причетний до видання «Треносу» Мелетія Смотрицького.

Кубала Людвіг (1838—1918) — польський буржуазний історик.

С. 110. ... «Исторія о листрикійском, или разбойническом ферарском соборѣ»... — Йдеться про «Історію о листрикійском, то єсть о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѣ, вкоротце правдиве списаная» (Острог, 1598). Твір підписано псевдонімом «Клирик Острозький», розкрити який досі не пощастило.

...котрі доказували, що папа є антихрист, жили в Польщі й Литві досить безпечно.—Відомі тепер історичні факти доводять, що, навпаки, православні полемісти жорстоко переслідувалися апологетами офіційної державної і церковної політики Речі Посполитої. Так, Стефан Зизаній, про якого пише І. Франко, разом з кількома його послідовниками був на початку 1596 р. (ще до унії) проклятий, як єретик, Новогрудським уніатським собором на чолі з ренегатом Михайлом Рогозою. Дещо пізніше спеціальна королівська грамота проголосила полемістів державними злочинцями і заборонила населенню спілкуватися з ними.

С. 111. ... в р. 1597... — У тексті було помилково «1507».

Петрашевський Ігнатій (1797—1869) — польський учений-орієнталіст, викладав у Петербурзькому і Берлінському університетах.

С. 112. Пузина Афанасій Олександр (?—1650) — луцький і острозький єпископ. Ісакій, про якого йдеться в статті — це не Афанасій Пузина, а Ісакій Борискович.

Каратаєв Іван Петрович (1817—1886) — російський бібліограф, збирач рукописних пам'яток давньої літератури та стародруків.

Лукаріс Кирило (близько 1572—1638) — константинопольський патріарх (з 1621 р.), небіж Мелетія Пігаса. Жив деякий час на Україні, викладав в Острозькій школі грецьку мову і був її ректором. Брав участь у Брестському соборі 1596 р. Як патріарх підтримував жваві зв'язки з Україною.

С. 114. ...Святого Августина... — Йдеться про Августина Аврелія (354—430) — християнського теолога, представника західної патристики. Августин відстоював необхідність державного насильства, захищав соціальну нерівність, рабство, проповідував аскетизм.

С. 116. Гозій Станіслав (1504—1576) — кардинал, ідеолог католицької реакції в Польщі.

С. 117. Любович Микола Миколайович (1855—1935) — російський історик, професор Варшавського і Київського університетів. Найвідоміша праця — «История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии» (Варшава, 1883). Незважаючи на об'єктивістський виклад, праці М. М. Любовича позначені прагненням розкрити реакційну роль католицької церкви.

Наливайко Северин (?—1597) — керівник антифеодального селянсько-козацького повстання в 1594—1596 рр. Певний час служив у війську Костянтина Острозького. Після жорстоких катувань був страчений у Варшаві.

Филипович Афанасій (близько 1597—1648) — український і білоруський письменник-полеміст, активний борець проти уніатів та єзуїтів. У 1648 р. був заарештований за зв'язки з козаками і страчений після жорстоких тортур. Автор «Діаріуша»— щоденника (1645—1647). Публікацію «Діаріуша» див. у «Памятниках полемической литературы Западной Руси», кн. 1, Спб., 1878, стовбці 49—156 («Русская историческая библиотека», т. 4, 1878).

С. 119. Навуходоносор II (604—562 чи 561 р. до н. е.) — вавілонський цар. Здобув перемогу над ассірійським та єгипетським військом при Кархеміші (605 р. до н. е.), оволодів Сірією, Фінікією та Палестиною. У 586 р. до н. е. зруйнував Єрусалим. Ім'я «Навуходоносор» стало символом жорстокості.

С. 124. Гільдебрандт Петро Андрійович (1840—1905)— російський письменник, видавець і редактор «Памятников полемической литературы Западной Руси» (1878—1882), що виходили в серії «Русская историческая библиотека».

С. 125. Єпіфаній Кіпрський (310 — чи 332 — 403) — єпископ Констанци, головного міста Кіпру. В його творах «Анкораті» (якір) та «Панаріоні» (аптека, скриня з ліками) міститься великий матеріал з історії розвитку християнських та єретичних ідей (проти останніх Єпіфаній активно боровся).

С. 126. Лозінський Владислав (1843—1913) — польський буржуазний історик, апологет ідеї про «цивілізаторську» роль польської шляхти і патриціату на українських землях.

С. 130. Скільський Андрій (?—1651) — український письменник і мандрівний друкар, родом зі Львова. У 1651 р. за зв'язки з козаками його було заарештовано і піддано тортурам.

...святого Курила философа...— Йдеться про Кирила-Костянтина (близько 827—869) — молодшого з братів-першовчителів слов'ян. Родом з Солуні (Македонія), Костянтин (у ченцях Кирило) був патріаршим бібліотекарем і викладачем філософії (звідси «філософ»). Разом із своїм братом Мефодієм (815—885) заклав основи слов'янської писемності і літератури.

С. 131. ...«с одним из львовских братчиков Красовским...» — Членами львівського братства, що брали активну участь у культурно-громадському житті наприкінці XVI ст., були два брати Красовські — Іван та Дмитро (Діомед). Як видно з переказу І. Франка, Г. П. Житецький має на увазі Дмитра. Франко ж далі говорить про Івана Красовського.

С. 132. Зубрицький Денис Іванович (1777—1862) — український історик «москвофільського» напряму, монархіст.

С. 136. Віталій (?—помер після 1640 р.) — перекладач «Діоптри, альбо Зерцала и выражене живота людского на том свѣте...» (Єв'е, 1612), автор українських віршів, вміщених у цій книж-

ці (див. розвідку Франка «Забутий український віршописець XVII віку.— ЗНТШ, т. 22, 1898, с. 1—16; у нашому виданні т. 31).

С. 137. Шляйх Мартин (1827—1881) — німецький письменник-сатирик.

Курціуш — римський юнак, що, за легендою, врятував Рим. Згідно з легендою, коли, в 362 р. до н. е. в середині міста раптово з'явилась розколина, віщун сказав, що небезпеку, яка загрожує місту, можна усунути, тільки заповнивши щілину найбільшим благом Риму. Тоді Курціуш зі словами: «Нема кращого блага в Римі, як хоробрість!» кинувся в прірву. Прірва зімкнулась.

С. 140. Галицько-руська матиця — культурно-освітнє товариство в Галичині, засноване у Львові в 1848 р. Мало на меті поширювати освіту, займатися видавничою діяльністю. За соціальним складом і суспільно-політичними поглядами було різнорідним. Проте в цілому відігравало позитивну роль у розвитку культури в Галичині.

С. 145. Вікентій з Бове (близько 1190—1264) — французький письменник і вчений. Написав історичну енциклопедію «Дзеркало історії» у 83 книжках, надруковану 1483 р. (Страсбург) і 1494 р. (Венеція).

С. 148. Ілія (Ілля) — за Старим завітом, пророк з міста Фісви (звідси Ілля Фесвітянин), боровся проти ідолопоклонників, здійснював різні «чуда». Згідно з Новим завітом, тобто за християнською версією старозавітної легенди, Ілля повинен знову з'явитися на землі перед другим пришестям Христа. «Святий Ілля» був особливо популярний у східнослов'янських народів.

Патарський Мефодій (?—312) — єпископ спочатку міста Патар, потім Тіра Фінікійського, один з популярних християнських полемістів, що виступали проти єретичних доктрин, автор релігійних трактатів та проповідей. Окремі твори були поширені в рукописних списках на Україні.

С. 149. Богоприємець Симеон — за євангельською легендою, благочестивий старець, якому було обіцяно, що він не помре, поки не побачить «спасителя світу». Після народження Ісуса Христа, якого він як священик прийняв у храмі Симеон помер.

Мірлікійський Микола (роки життя невідомі) — архієпископ у місті Мірі (Лікія). Християнська церква трактує його як «чудотворця». Культ «святого Миколи» був особливо поширений на Україні.

С. 151. Батюшков Помпей Миколайович (роки життя невідомі) — громадський діяч, з 1850 р. — попечитель віленського учбового округу.

С. 152. Гарасевич Михайло (1763—1836) — уніатський діяч, історик клерикально-монархічних переконань.

С. 153. Ходкевич Анна-Алоїза — онука князя Костянтина Острозького, дружина великого гетьмана литовського Ходкевича (1560—1621). Фанатична католичка, вона з намови єзуїтів наказала перенести з православної церкви до костьолу домовину з останками свого батька Олександра Острозького. Жорстоко розправилась у 1636 р. з православним населенням міста Острога.

Пресвітер Даміан — Дем'ян Наливайко (друга половина XVI ст.— 1627) — активний діяч острозького гуртка, письменник і перекладач, брат Северина Наливайка.

С.160. ...знаменитий канціонал Секлюціана... —Йдеться про збірку моралістично-релігійних віршів «Pieśni duchowne a nabożne» (Кролевець, 1547, друге видання — Кролевець, 1559), здійснене польським письменником і видавцем Яном Секлюціаном (близько 1510—1515—1578). У першодруці було помилково «1552 р.».

Гроховський Станіслав (близько 1542—1612) — польський письменник і перекладач.

Бодянський Осип Максимович (1808—1877) — український та російський філолог-славіст, історик, письменник, фольклорист. Професор слов'янських літератур Московського університету.

С. 161. ...12 марта 1591 р. ... — у першодруці помилково було «1501».

С. 162. Вега Емануїл (1555—1648) — теолог-єзуїт родом з Португалії, жив і працював у Литві, був професором Віленської академії.

Бєсекерський Ян Август (роки життя невідомі)— канонік, польський письменник, автор книжки «Krótka nauka o czci y poszanowaniu obrazów swiętych», W Krakowie, 1624.

С. 163. Росцішевський Тома (роки народження і смерті невідомі) — польський письменник, автор книги: «Puklerz złoty na osłone obrazów katolickich», W Krakowie, 1639.

Скорина Франциск (близько 1490— близько 1540) — білоруський гуманіст, першодрукар, учений. Йдеться про його видання біблійних книг, здійснене у 1517—1525 рр.

Будний Симон (1530—1593) — білоруський гуманіст, реформаційний діяч, філософ, філолог, історик. У 1562 р. заснував у Несвіжі друкарню і видав слов'янські книжки, продовжуючи традиції Франциска Скорини.

Євангеліє Тяпинське — переклад Євангелія на книжну мову XVI ст., здійснений у 1570-х роках гуманістом і радикально-реформаційним діячем, книговидавцем Василем Миколайовичем Тяпинським (близько 1540— близько 1604).

Негалевський Валентин (роки народження і смерті невідомі) — українсько-білоруський культурно-освітній діяч. У 1571 р. переклав Євангеліє на тодішню книжну мову.

С. 164. ...по граматиці Зизанія...— Йдеться про «Грамматіку словенску съвершеннаго искусства осми частій слова...» (Вільно,братська друкарня, 1596), автором якої був Лаврентій Зизаній (друга половина XVI ст.— після 1634).

«Адельфотес» — греко-слов'янська граматика, що вийшла друком у Львові в 1591 р. Складена учнями братської школи за участю Арсенія Еласонського (1549—1626) — грецького церковного діяча і педагога, що в 1586—1588 рр. викладав у львівській братській школі і був її ректором.

С. 166. Товариство приятелів наук у Познані.— Йдеться про організацію, яка мала на меті сприяти піднесенню наук. Засноване 1857 р., товариство мало два відділи: гуманітарних («історично-моральних») і природничих наук. З 1865 р. створився третій відділ — медичних наук. Товариство видало кілька томів щорічників.

С. 173. Пулавський Казимеж (1846—1926) — польський історик.

Могилянка (Вишневецька) Раїна (1589—1619) — донька молдавського господаря Яреми Могили. Активно захищала православну церкву під час введення унії.

Целевич Юліан (1843—1892) — український буржуазний історик і педагог.

Вишневецький Іеремія (Єрема, Ярема, 1612—1651) — син Раїни Могилянки, один із найбільших магнатів Польщі; у 1631 р. прийняв католицтво, яке насильницькими методами намагався насаджувати у своїх володіннях. Під час визвольної війни українського народу під проводом Богдана Хмельницького вчиняв криваві розправи над повстанцями.

Корибут-Вишневецький Михайло (1633—1673)— польський король (1669—1673), син Іеремії Вишневецького. В роки правління Вишневецького Польща вела невдалу війну з Туреччиною.

С. 176. Лістве́нник (Лістви́чник) Іван (Іоанн) (близько 525 — близько 606) — ігумен синайської обителі, автор «Ліствиці райської» — книжки про чернече життя (перше видання — Венеція, 1531). «Ліствиця» складається з 30 бесід, що символізують 30 сходинок духовного самовдосконалення.

Сіріянин (або Сірін) Ісаак (VII ст.) — автор церковних повчань («Чернецьких правил») та листів. У своїх творах писав про різні стани «праведності» та «гріховності» і вчив «виправлення» й «вдосконалення».

Богослов Новий Симеон (?—1032) — християнський письменник, богослов-проповідник, автор церковних пісень. Церква найменувала його Новим Богословом, вважаючи його твори подібними до творів Григорія Богослова Назіанського, або Назіанзина (328—390) — одного з церковних діячів, автора церковних поезій та полемічних «слів», спрямованих проти аріан.

Синаїт Григорій (60-ті роки XIII — 40-ві роки XIV ст.) — християнський письменник-богослов. Багато подорожував, жив на острові Кіпрі, на горі Синаї, в Єрусалимі, на Афоні.

С. 179. Аркудій Петро (1578—1633) — автор богословських творів, грек за походженням, уніат, проживав на Волині і Поліссі.

С. 182. Максимович Михайло Олександрович (1804—1873) — український учений-природознавець, історик та фольклорист, ректор Київського університету (1834—1836), член-кореспондент Петербурзької Академії наук (з 1871 р.).

С. 183. Уханський Якуб (1501—1581) — польський церковний діяч.

С. 184. Гаммер-Пургшталь Йозеф (1774—1856) — австрійський орієнталіст, перекладач.

С. 186. Ісаак (кінець IV або середина V ст.) — християнський письменник, автор твору «Про святу трійцю», виданого вперше в Парижі 1630 р.

...Никона «Слово о лжепастырях и лжеучителях». . . — Йдеться про Никона Чорногорця (друга половина XI ст.) — ченця Чорної гори поблизу Антіохії, автора двох книжок — «Пандектів» і «Тактикона», переклади яких на давньоруську мову здійснені в XII та XIV ст. «Слово» Никона, про яке пише І. Франко, входило до «Тактикона», а також вміщувалось у давньоруських збірниках XV—XVI ст. як самостійний твір.

С. 187... («Акты Западной России», II).— У такій

формі тут і далі І. Франко посилається на «Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссиею», т. 2. Спб., 1865.

С. 189. Глинка Авдотья Павлівна (до одруження—Голенищева-Кутузова, 1795—1863)—російська письменниця, перекладачка.

Раумер Фрідріх-Людвіг-Георг (1781—1873) — німецький історик, професор у Бреславлі, а потім у Берліні.

С. 190. Неманичі — князівська (з 1159 р.), потім королівська (з 1217 р.) династія у феодальній Сербії.

...сам Немания... —Йдеться про родоначальника династії Неманичів — великого жупана Стефана Неманю (1170—1196).

Савва (1169—1236) — перший архієпископ Сербії.

С. 191. Щурат Василь Григорович (1871—1948) — український літературознавець, фольклорист, поет, академік АН УРСР (з 1929 р.).

С. 192. Йосиф (роки народження і смерті невідомі) — чернець українського походження, який певний час жив на Афоні, а потім брав участь у видавничій діяльності київських учених (початок XVII ст.).

Дорофієвич Гаврило (Гавриїл; близько 1570 — близько 1630) — український письменник, викладач грецької мови у львівській братській школі, а після 1614 р.— у київській братській школі. Активно співробітничав з київськими видавцями.

Фікара (роки народження і смерті невідомі)— чернець українського походження.

С. 194. Регель Василь Едуардович (1857—?) — російський історик, викладач Петербурзького університету.

С. *202.* Сірін Єфрем (близько 306 — близько 373) — сірійський письменник-богослов, проповідник.

Дамаскин Іоанн (близько 675 — між 749 і 753) — візантійський богослов, церковний письменник, автор полемічних трактатів та гімнів. Головний його твір — «Джерело знання» — складається з трьох частин: «Діалектики», «О єресях» та «Точного викладу православної віри».

С. 203. Санта Клара Абрагам-Ганс Ульріх Мегерле (1644—1709) — німецький письменник і королівський проповідник у Відні, автор сатирично-гумористичних творів.

Бака Юзеф (1707—1780) — польський єзуїт-проповідник і віршописець.

С. 205. Гешицький Іоанн (жив у першій половині XVIII ст.)— автор акровірша.

С. 207. Інокентій III (1160—1216) — римський папа (з 1198 р.). Час його правління— розквіт могутності середньовічного папства. Діяльність Інокентія III гальмувала історичний розвиток країн Європи і мала реакційний характер.

СЕРГІЙ КРАВЧИНСЬКИЙ (СТЕПНЯК)

Вперше надруковано в польській газеті «Kurjer Lwowski», 1896, 26 січня.

Подається за першодруком в українському перекладі.

С. 212. Кравчинський Сергій Михайлович (псевдонім— С. Степняк; 1851—1895) — російський революціонер-народник, письменник.

«Arbeiter Zeitung» — газета, орган соціал-демократичної, з 1905 р.— соціалістичної парії Австрії. Виходила у Відні в 1889 р.

Аксельрод Павло Борисович (1850—1928) — соціал-демократ, один з ідеологів і лідерів меншовиків. У 70-ті роки — народник, один із редакторів журналу «Община».

Рогачов Дмитро Миколайович (1851—1884) — російський революціонер-народник. Один із організаторів «ходіння в народ». В 1881—1882 рр. організовував таємні офіцерські гуртки в Гельсінгфорсі, Москві, Орлі, Смоленську, Вільні.

...бо вже взимку 1873 р. ... — Насправді С. Кравчинський був заарештований восени (27 листопада 1873 р.).

С. 213. «Община» — журнал революційних народників, видавався в Женеві з січня по грудень 1878 р.

«Товариство друзів свободи в Росії» — організація, заснована в 1890 р. С. М. Кравчинським для пропаганди ідей російського революційно-визвольного руху. Кравчинський виступав з лекціями і доповідями про Росію. Товариство видавало журнал «Free Russia» («Вільна Росія»), який редагував С. Кравчинський.

«Фонд вільної російської преси» — видавництво, засноване 1891 р. в Лондоні С. М. Кравчинським-Степняком з метою друкування і поширення в Росії заборонених творів. Тут були надруковані твори Кравчинського, В. Г. Короленка та ін.

СЛОВО ПРО КРИТИКУ

Вперше надруковано в журн. «Жите і слово», 1896, кн. 1, с. 31—34.

Подається за першодруком.

С. 216. «Шахнаме» («Книга про царів») — назва кількох прозових і віршових зводів, в яких зібрані міфи, епічні сказання та історичні хроніки іранських народів. Початок складання цієї книжки датується III—VI ст., основну редакцію «Шахнаме» було створено на початку XI ст. (1010—1011) персидським і таджицьким поетом Абуль Касимом Фірдоусі (близько 940 — близько 1020—1030).

«Пісня про нібелунгів» — пам'ятка німецького героїчного епосу XIII ст. В основі епосу лежать давньонімецькі міфи і перекази V ст. про загибель Бургундської держави (437).

«Пісня про Роланда» — пам'ятка старофранцузького героїчного епосу XII ст., в основі якої лежать народні пісні і легенди про походи Карла Великого (VIII ст.).

«Божеська комедія» — тобто «Божественна комедія», поема великого італійського гуманіста Данте Алігієрі (1265—1321).

«Беовульф» — пам'ятка давнього англосаксонського епосу, поема про життя і подвиги витязя Беовульфа — короля геатів (скандінавське плем'я на півдні Швеції).

С. *217.* ...Гетевім «Вільгельмі Мейстрі»...— Йдеться про твір Гете «Літа науки Вільгельма Майстера» (1795—1796) та «Літа мандрувань Вільгельма Майстера» (1821—1829).

МАРУСЯ ЧУРАЇВНА, ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЭМА 1652 РОКУ

Скомпоновала Е. Озерская-Нельговская. Цена 20 коп. Киев, губернская типография, здание присутств(енных) мест, 1896

Вперше надруковано в журн. «Житє і слово», 1896, кн. 1, с. 38—39.

Подається за першодруком.

С. 219. Александров Володимир Степанович (1825—1893) — український письменник і перекладач, автор оперет «За Немань іду», «Не ходи, Грицю, на вечорниці». Остання, перероблена М. Старицьким, стала відомим сценічним твором.

Бораковський Григорій Максимович (1846—1890) — український письменник, автор водевілів і драм з народного життя, зокрема драми «Маруся Чурай — українська піснетворка».

Самійленко Володимир Іванович (1864—1925) — український письменник демократичного напряму, автор ліричних і сатиричних поезій, драм («Чураївна», «Драма без горілки», «У Гайхан-бея» та ін).

ТЕОДОТ ГАЛІП. ПЕРШІ ЗОРІ, ОПОВІДАННЯ

Чернівці 1895

Вперше надруковано в журн. «Житє і слово», 1896, кн. 1, с. 39—52.

Подається за першодруком.

С. 221. Галіп Теодот (1873—1943) — адвокат, письменник з Буковини. Писав ліричні поезії (збірка «Думки та пісні»), оповідання, нариси.

С. 235. «Дзвінок» — ілюстрований журнал ліберально-буржуазного напряму для дітей і молоді, виходив у Львові (1890—1914).

«Бібліотека для молодежі» — серія художніх та науково-популярних творів, виходила у 1885—1914 рр. у Чернівцях, 1889 р. — під назвою «Ілюстрована бібліотека для молодежі міщан та селян». Книжки «Бібліотеки для молодежі» виходили щомісячно.

Барвінський Олександр Григорович (1847—1926) — український буржуазно-націоналістичний діяч та історик літератури.

...вказує на добу упадку т(ак) зв(аної) нової ери а початку т(ак) зв(аного) нового курсу.— Тобто на середину 90-х років, коли «нова ера» — політика угодовства з австрійським урядом і польською шляхтою, започаткована в кінці 1890 р. найреакційнішою частиною «народовців» на чолі з О. Барвінським та Ю. Романчуком, викликає розчарування

і невдоволення у самих «народовців». На противагу «новій ері» «народовці» проголосили так званий «новий курс», зміну системи, що, як переконливо показав І. Франко (див. «Два з'їзди».— «Народ», 1894, № 5, та «Зміна систем».— «Житє і слово», 1896, № 5), продовжувала «новоерівську» політику відмови від будь-яких спроб боротьби за соціальне і національне визволення українського народу.

Романчук Юліан (1842—1932) — український буржуазно-націоналістичний діяч, один з лідерів «народовців», організатор антинародної «нової ери».

«Народ» — громадсько-політичний журнал прогресивного напряму. Виходив у Львові (1890—1892), за редакцією М. Павлика та І. Франка, і в Коломиї (1893—1895), за редакцією М. Павлика.

ВІДГУКИ ГРЕЦЬКОЇ І ЛАТИНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУР У РУСЬКОМУ ПИСЬМЕНСТВІ

Вперше працю Франка «Echa literatur greckiej i lacińskiej w piśmiennictwie ruskiem», написану в 1895 чи 1896 р. польською мовою, у скороченому перекладі надруковано в журн. «Стара Україна», Львів, 1925, № 1-2, с. 10—15.

Подається (у перекладі Н. П. Романової) за автографом, який зберігається в архіві І. Франка (ф. 3, № 556, арк. 1—17).

С. 240. Макарушка Остап (1867—1931) — український філолог і педагог. Франко має на увазі статтю Макарушки «Kilka słów o przekładach pomników literatury greckiej i lacińskiej na język ukraińsko-ruski», надруковану у філологічному щорічнику «Eos», Львів, 1895, с. 184—192.

«Eos» — щорічник, присвячений класичній філології, почав виходити 1894 р., спершу у Львові, потім у Вроцлаві.

...крім давніших принагідних публікацій... — Далі йдеться про такі видання: «Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. Белозерским» (1856); Н. И. Костомаров. Богдан Хмельницкий и возвращение Южной Руси к России» (1857); «Исторические песни малороссийского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова» (т. 1—2, 1874—1875); М. Драгоманов. Матеріали для історії віршів українських (1894).

Білозерський Микола Михайлович (1833—1896) — український ліберально-буржуазний фольклорист і етнограф.

С. 241. Шашкевич Маркіян Семенович (1811—1843) — український поет-демократ, учасник «Руської трійці».

Маніхеїзм, маніхейство — релігійне вчення синкретичного характеру, що виникло у Персії в III ст. Засновником його вважається Мані. Головна риса маніхейства — дуалізм, визнання двох вічних начал: добра і зла (світла і темряви) та постійної боротьби між ними. Вчення маніхеїв було однією з форм вияву соціального протесту трудящих мас проти рабовласницького і феодального гніту.

Маздаїзм — стародавня релігія, поширена в I тисячолітті до н. е. на території Мідії, Персії та інших країн. Основу маздаїзму

становив культ божества світла і добра — Мазди (Ахуромазди, Ормузди).

Володимир Великий Святославич (?—1015) — великий князь київський (близько 980—1015). За його князювання християнство стало офіційною релігією Давньоруської держави.

Требник — літургічна (церковнослужбова) книга православної церкви, містить відправи на різні випадки життя (родини, весілля, похорони тощо).

С. 242. ...який видав Балабан... — Йдеться про видання Федора Юрійовича Балабана (роки життя невідомі): «Молитвеник, или Требник», Стрятин, 1606.

Скорина Франциск (Георгій) (80-ті роки XV ст.— 30—50-ті роки XVI ст.) — білоруський першодрукар, видатний мислитель і вчений.

С. 243. Тяпинський-Омелянович Василь Миколайович (близько 1540 — близко 1604) — білорусько-український культурно-освітній діяч, письменник, перекладач.

Негалевський Валентин (друга половина XVI ст.), родом з Волині — український культурно-освітній діяч.

Пересопницьке евангеліе — визначна пам'ятка давньоукраїнської мови. Переклад з церковнослов'янської мови вдійснили у 1556—1561 рр. в селах Двірці (тепер Львівської області) і Пересопниці «попович» Михайло Василевич і архімандрит Пересопницького монастиря Григорій.

Спроби перекладів Псалтиря на руські вірші...були опубліковані в «Киевской старине». — Йдеться про публікацію: О. Велицкий, Находка в области старинной южнорусской письменности.— «Киевская старина», 1886, кн. с. 598—601 (тут — віршований переклад тексту 42-го псалма). Переклад Псалтиря на вірші («Псалтырь рифмотворная») східнослов'янський письменник Симеон Полоцький (1629—1680) здійснив у 1678 р. і видав його в Москві 1680 р. (У Франка помилково 1640 р.).

С. 244. Ростовський Димитрій (світське ім'я та прізвище— Данило Савич Туптало; 1651—1709) — український та російський культурно-освітній і церковний діяч. Видання, про яке пише Франко, має назву: «Книга житій святых в славу святые животворящіа троицы бога хвалимаго в святых своих. На три мѣсяцы первыя: септемврій, октоврій и ноемврій...», К., друкарня Києво-Печерської лаври, 1689; друга така сама книжка — «На три мѣсяцы вторыя: декемврій, іануарій и февруарій...», К., друкарня Києво-Печерської лаври, 1695; третя книжка — «На три мѣсяцы третіи: март, април, маій...», К., друкарня Києво-Печерської лаври, 1700; четверта — «На три мѣсяцы четвертый: іюнь, іюль, август...», К., друкарня Києво-Печерської лаври, 1705.

С. 245. Горологій — церковна книга, що містить молитви на певні години.

Октоїх — збірник церковних співів без недільних богослужб, з «богородичними» стихирями для цілого тижня, упорядкованими за 8 «гласами» (тонаціями), в яких скомпоновані ці співи.

Ірмолой — богослужбова книга з нотами; містить у собі ірмоси канонів усіх восьми гласів — повний «круг» ірмосів на цілий рік.

Мінь Жак Пауль (1800—1875) — французький видавець церковних творів.

С. 246. Климент (?— близько 103) — за євангельською легендою, сподвижник апостола Петра, навернений ним у християнство. Був римським єпископом, замучений у Херсонесі Таврійському, куди був засланий імператором Траяном. Йдеться про приписуваний йому твір «Клементина», де оповідається про подорожі апостола Петра.

Євангеліє Никодима — один з найпоширеніших творів апокрифічної літератури, що складається з двох частин. У першій розповідається про страждання Ісуса Христа («Акти Пілата»), у другій — про звільнення ним мучеників із пекла.

«Speculum exemplorum» — середньовічна збірка легенд (латинською мовою), переклади з якої поширювалися серед східних слов'ян у XVI ст.

С. 247. Іречек (Йиречек) Костянтин Йосеф (1854—1918) — чеський історик-славіст.

Менандр (близько 343 — близько 291 до н. е.)— давньогрецький драматург, автор так званих новоаттичних, або побутових комедій.

С. 248 . Студит Теодор (759—829) — монах Студійського монастиря (Візантія), автор численних богословських творів, гімнів, листів.

С. 249. Малала Іоанн (друга половина VI ст.) — грецький хроніст, родом з Антіохії. Хроніка Малали поширювалася і в слов'янському перекладі.

Амартол Георгій (друга половина IX ст.) — грецький хроніст, родом з Александрії. Його хроніку в різних редакціях використовували слов'янські літописці. Тут ідеться про популярну серед східних слов'ян перекладну повість про Девгенійове діяння.

Григорій (X ст). — болгарський пресвітер, ієромонах, суддя, письменник.

С. 250. Пізідес (Пісіда) Георгій (перша половина VII в.)— візантійський поет, автор епічних поем.

Беринда Памво (друга половина XVI ст.— 1632) — український культурний діяч, вчений-лексикограф, письменник, видавець, перекладач.

С. 251. Озаркевич Іван Григорович (1826—1903) — культурно-громадський діяч і письменник ліберально-буржуазного напряму, священик, батько письменниці Наталії Кобринської.

Ковшевич Роман (1873—?) — український історик церковного права.

С. 252. Ніщинський Петро Іванович (1832—1896) — український композитор і поет-перекладач, мовознавець, публіцист,

...я засудив у «Зорі»...— Див. рецензію І. Франка: «Антігона». Драматична дія Софокла. З грецького переклав Петро Ніщинський, Одеса, 1883.— «Зоря», № 23, с. 367—368; № 24, с. 378—379 (у нашому виданні — т. 26).

«Батрахоміомахія» («Війна мишей і жаб») — давньогрецький комічний епос, пародія на Гомерову поему «Іліада». Написана, очевидно, в першій чверті V ст. до н. е.

...появиться у повному виданні творів Руданського... — Див.: С. Руданський. Омирова війна з мишами. Твори в 7-ми томах. Т. 4, Львів, 1897.

«Щодо мого перекладу «Короля Едіпа»...— Див. переклад І. Франка: Софокл. Едіп-цар. Трагедія.— «Житє і слово», 1894, кн. 3, с. 321—340; кн. 4, с. 1—26; кн. 5, с. 161—178; окреме видання — Франко І. Едіп-цар. Трагедія. Львів, 1894 (у нашому виданні — т. 8).

ІНТЕРЕСНИЙ ЗБІРНИК З с. ХИТАРА (ПОВ⟨ІТ⟩ СТРИЙСЬКИЙ)

(ТИМЧАСОВІ ВІДОМОСТІ)

Вперше надруковано в ЗНТШ, 1896, кн. 2, с. 9—14. Повідомлення про хитарський рукописний збірник складається з двох частин. У першій частині, автором якої є В. Гнатюк (с. 7—9), зроблено загальний палеографічний опис рукописного збірника. У другій частині (с. 9—14), написаній І. Франком, аналізується зміст рукопису.

Подається за першодруком.

С. 253. Гнатюк Володимир Михайлович (1871—1926) — український фольклорист і етнограф демократичного напряму, член-кореспондент Петербурзької Академії наук (з 1902 р.), академік АН УРСР (з 1924 р.).

...так званого псевдо-Каллісфена...— Авторство «Александрії» приписувалося племіннику Арістотеля (384—322 до н. е.) грецькому історику Каллісфену (360—328 до н. е.).

Аль-Казвіні Закарія ібн Мухамед (1203—1283) — арабський вчений, поет.

Істрін Василь Михайлович (1865—1937) — російський історик літератури, академік Петербурзької Академії наук (з 1904 р.). Згадувана І. Франком «Александрия русских хронографов» — його перша велика праця, надрукована в «Чтениях в Обществе истории и древностей российских при Московском университете», 1894 кн. 1, с. I—VIII, 1—362; кн. 2, с. 1—378.

...по дослідах ученого Веселовського...— І. Франко має на увазі працю: А. Н. Веселовский. Из истории романа и повести. Материалы и исслсдования. Вып. 1. Греко-византийский период («Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук», 1886, т. 11, № 2).

С. 254. Нектанаб (у Франка—Нектанав) — єгипетський цар, у повісті «Александрія» вигаданий батько Александра Македонського.

Філіпп — македонський цар Філіпп II (близько 382 — 366 рр. до н. е.), батько Александра Македонського.

Дарій — перський цар Дарій III з династії Ахеменідів (правив 335—330 р. до н. е.).

С. 256. Пор — цар одніеї з провінцій Західної Індії (Пенджабу).

Антоній Великий (близько 250—356) — засновник чернецтва в Єгипті, канонізований християнською церквою як святий. «Житіе Антонія», про яке тут ідеться, написане Афанасієм Александрійським (близько 295—373) — церковним діячем і богословом, єпископом Александрії (з 328 р.).

Преподобний Пимен, або Пимен Посник (помер 1113 р.) — монах Києво-Печерського монастиря. Вважався наділеним пророчим даром.

Фівейський Павел (?—341) — в історії християнської церкви вважається першим за часом християнським монахом.

С. 257. Гог і магог — в іудейській, християнській та мусульманській міфологіях два диких жорстоких народи. Війна з ними нібито передуватиме «кінцю світу» й «страшному суду».

Капернаум — місто на березі Галілейського (Тиверіанського) моря.

Віфсаїда — назва двох давніх галілейських міст.

...надруковане мною в «Житі і слові»...— Оповідання «Про царя, що ходив красти», надруковане І. Франком в журн. «Житє і слово», 1895, кн. 5, с. 172—178.

С. 258. Повна назва праць, про які говорить Франко: А. Веселовский, Из истории литературного общения Востока и Запада. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Спб., 1872; його ж — Разыскания в области русского духовного стиха.— «Сборник отделения русского языка и словесности АН», 1881, т. XXVIII, Приложение № 2 (є окремий відбиток).

...зладив д. Щурат... — Твір Щурата, про який говорить Франко,— «Повість про царя Аггея» — був надрукований у газ. «Діло», 1894, № 204, 206, 207.

ДОДАТОК ДО ОПИСУ В. ГНАТЮКОМ РУКОПИСУ СТЕФАНА ТЕСЛЕВЦЕВОГО

Вперше надруковано у додатках до книжки «Апокрифи і легенди з українських рукописів. Зібрав, упорядкував і пояснив д-р Ів. Франко. Том 1. Апокрифи старозавітні», Львів, 1896 («Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. Видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка», т. 1, Львів, 1896). Франко тут зазначав: «Половина отсього тому була вже видрукувана, коли я одержав від д. В. Гнатюка угроруський рукопис попа Стефана Теслевцевого. Вважаючи потрібним передрукувати з того рукопису все, що відповідає меті отсеї збірки, я подаю тут в доповненні ті тексти з сього рукопису, що відносяться до початкових розділів збірки» (с. 324).

Виходячи з цього повідомлення, орієнтовно датуємо додаток, зроблений І. Франком до опису рукописного збірника кіпця XVII — початку XVIII ст., 1896 р. Про збірник Стефана Теслевцевого Франко написав (і опублікував уривки з нього) ще у своїй великій праці «Карпаторуське письменство XVII—XVIII вв.», Львів, 1900, с. 13, 44—55.

Подається за автографом, що зберігається в архіві І. Франка (ф. 3, № 769, арк. 1—2).

С. 260. Теслевців Стефан (друга половина XVII — початок XVIII ст.)— сільський священик, власник, а можливо й укладач рукописного збірника, про який ідеться у дописі Франка і який зберігається в архіві письменника (ф. 3, № 4724).

ЮЖНОРУССКАЯ ПАСХАЛЬНАЯ ДРАМА

Вперше надруковано в журн. «Киевская старина», 1896, кн. 6, с. 380—412; кн. 7, с. 1—29. Окремий відбиток: К., 1896, 61 с. Підпис: «*Мирон*».

Подається за першодруком.

С. 262. . . я напечатал уже на страницах «Киевской старины»....— Йдеться про статтю. Мистерия страстей Христовых.— «Киевская старина», 1891, кн. 4, с. 131—154 (див. т. 28 нашого видання).

«Основа» — перший український суспільно-політичний і літературно-мистецький журнал ліберально-буржуазного напряму.

С. 265. Чубинський Павло Платонович (1839—1888) — український етнограф буржуазно-демократичного напряму. Йдеться про видання: «Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край... Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским», т. 3. Спб., 1872.

Митрополит Євгеній — чернече ім'я Євфимія Олексійовича Болховітинова (1767—1837) — археографа, історика, археолога і бібліографа, з 1822 р.—митрополита київського і галицького. Йдеться про його працю: «Описание Киево-Софийского собора», т. 2, К.,1825, с. 216.

С. 267. Наумович Іван (1826—1891) — клерикальний діяч у Галичині, «москвофіл», видавець, журналіст.

С. 270. Предтеча (попередник) Іоанн, Хреститель Іоанн.— За євангельскою легендою, пророкував прихід месії — «спасителя світу» — Христа і ввів обряд хрещення як символ морального очищення.

С. 287. Гусити — учасники антифеодального і національно-визвольного та антикатолицького руху, який набрав форми виступу проти католицької церкви та німецької агресії і вилився в гуситські війни (1419—1434). Ідейним натхненником гуситського руху був чеський мислитель Ян Гус (1369—1415).

«Біблія кралицька, або братська» — переклад Біблії чеською мовою, здійснений у 1579—1593 рр. в с. Кралиці (Моравія); друге видання — 1596, третє — 1613 р.

Полівка Іржі (1858—1933) — чеський фольклорист, лінгвіст та історик літератури. Представник школи порівняльно-історичного вивчення фольклору. Автор капітальних праць, присвячених слов'янській народній казці.

Сперанський Михайло Несторович (1863—1938) — російський історик літератури, представник культурно-історичної школи в літературознавстві, академік АН СРСР (з 1921 р.).

С. 288. Богоприїмець Йосиф — за євангельською легендою, чоловік діви Марії і мнимий батько Ісуса Христа. Він був свідком народження Ісуса, поклоніння волхвів, керував втечею у Єгипет тощо.

Єрусалимський синедріон — найвища рада в стародавньому Єрусалимі, яка складалася з єврейських аристократів та духовенства. Виконувала релігійні, урядові та судові функції.

С. 289. . . . в Крехове. . .— У першодруці помилково: «в Кракове».

...Креховским списком...— У першодруці помилково: «краковским списком».

Ісайя — біблійний пророк.

Симеон Богоприїмець — За євангельською легендою, старець-священик, який прийняв у храмі новонародженого Христа.

С. 294. Давид — напівлегендарний староєврейський цар (II ст. до н. е.), який зробив Єрусалим столицею Іудеї. Йому приписується складання старозавітних псалмів (Псалтиря).

Аввакум — біблійний пророк.

С. 295. Вишневський Міхал (1894—1865) — польський історик літератури.

Войцицький Казимеж-Владислав (1807—1879) — польський письменник, фольклорист і педагог.

Естрейхер Кароль (1827—1908) — польський бібліограф, історик літератури і мистецтва.

Нерінг Владислав (1830—1909) — польський учений, славіст, професор Бреславського університету.

Брюкнер Олександр (1856—1939) — польський і німецький філолог-славіст, історик культури, автор праць з польської мови, з історії польської, російської та української літератур.

С. 296. Хоментовський Владислав (1828—1876) — польський письменник, історик літератури.

С. 298. Кльонович Себастіан Фабіан (псевдонім Ацеридь) (близько 1545—1602) — польський письменник-гуманіст, автор сатирично-дидактичних поем латиною і польською мовами.

Гребан Арнольд — (?—1470) — французький поет, автор містерій.

С. 300. Анна, Анан — за євангельською легендою, єврейський первосвященик, який звинувачував Христа.

Кіафа — за євангельською легендою, єврейський первосвященик, зять Анни.

Марія Іаковля — за євангельською легендою, двоюрідна сестра діви Марії, мати апостола Якова — першого єпископа єрусалимської церкви.

Марія Магдалина — за євангельською легендою, грішниця, яка щиро розкаялась і стала послідовницею Христа.

Моне Франц-Йосиф (1796—1871) — німецький історик-германіст.

С. 311. Грінченко Борис Дмитрович (1863—1910) — український письменник, фольклорист, етнограф, філолог, педагог і громадський діяч ліберально-буржуазного напряму.

Книга VI, Львів, 1896.— У першодруці було помилково: т. IV.

ВАРЛААМ І ЙОАСАФ,

СТАРОХРИСТИЯНСЬКИЙ ДУХОВНИЙ РОМАН І ЙОГО ЛІТЕРАТУРНА ІСТОРІЯ

Вперше надруковано в ЗНТШ, 1895, кн. 4, с. 1—28; з додатком: Рисунки і проби тексту із Крехівського рукопису XVI в.— там же, с. I—XVI; 1896, кн. 2, с. 29—80; 1897, кн. 4, с. 81—134;

кн. 6, с. 135—202. Окремий відбиток має назву: Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман. Розвідка, Львів, 1897, 202 с.

І. Франко тричі починав працювати над докторською дисертацією. Спочатку він опрацював тему про політичну поезію Т. Г. Шевченка. Але консервативно настроєна професура Львівського університету, зокрема О. Огоновський, відхилила її. Через деякий час Франко запропонував на публічний розсуд тему про Івана Вишенського. Її також було відхилено з політичних причин (заперечення викликала не так тема дисертації, як особа її автора).Ступінь доктора філософії Франкові присвоїла вчена рада Віденського університету за працю «Варлаам і Йоасаф — старохристиянський духовний роман і його літературна історія».

В автобіографії, написаній 18 січня 1909 р. на прохання редакції «Herders Konversations Lexikon», учений писав: «На дисертацію до докторату подав докладну студію про старохристиянський роман про Варлаама та Йоасафа з окремими дослідженнями притчі про однорожця староболгарської переробки, як тоді мені видавалось. Розвідку про самий роман я пізніше грунтовно переробив і розширив докладним аналізом змісту: вона появилась у 1896—97 р. в українських «Записках Наукового товариства ім. Шевченка» у Львові, а також окремим відбитком. Розвідку про притчу про однорожця я теж переробив і доповнив новою літературою; вона з'явилась у болгарському перекладі в «Сборнику» болгарського міністерства освіти, т. XIII» (Франко І. Твори в двадцяти томах, т. 1, К., 1955, с. 38). У болгарському виданні праця мала назву «Притчата за еднорога и нейният български вариант», у кн.: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, кн. 13. София. Издава Министерство на Народното Просвещение, 1896, с. 570—620. Окремий відбиток: Софія, 1896, 52 с.

У відділі рукописів Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка АН УРСР зберігається німецький текст магістерської дисертації — «Über Barlaam und Josaphat und die Einhornparabel», ф. 3, № 521, автограф, 59 арк. (подається в «Додатках» до нашого тому); розрізнені уривки розвідки про Варлаама й Йоасафа українською мовою (ф. 3, № 263, автограф, арк. 1; № 788, автограф, арк. 28—29; № 2049, автограф, арк. 1); робочі виписки переважно бібліографічного характеру (ф. 3, № 220, автограф, арк. 38—65, 69—78, 83—100; ф. № 2005, автограф, арк. 21—23).

Подається за першодруком.

С. 314. Джіральді Ліліо Грегуар (1479—1552) — італійський письменник, учений.

Пінья Джованні Ніколуччі (1529—1575) — італійський письменник.

Боярд (Боярдо) Матео Марія, граф Скандіано (1441—1494)— італійський поет, епіграміст, автор поеми «Закоханий Роланд». Його «Три книжки про любов» (1472—1476) належать до кращих зразків лірики XV ст.

Аріосто Лудовіко (1474—1533) — італійський поет, автор поеми «Несамовитий Роланд» (остаточна редакція 1532 р.).

Гюе П'єр Даніель (1630—1721) — французький письменник, учений.

С. 315. Геліодор (III ст.) — грецький письменник, автор любовно-пригодницького роману «Ефіопська повість» («Ефіопіка»),

який став зразком для галантно-авантюрних романів XVII—XVIII ст.

Євстатій (Евстафій) (друга половина XII ст.) — візантійський письменник, автор роману «Ісмена і Ісменій».

Продром Теодор (Феодор) (XII ст.) — візантійський письменник, автор сатиричних діалогів, віршованих романів.

Апулей Люцій (близько 125—180) — римський письменник, автор роману «Метаморфози» («Золотий осел»), в якому подано широку панораму побуту і звичаїв римської провінції II ст.

...гляди також руський переклад А. Кримського... — Йдеться про видання: Клоустон В. А. Народні казки та вигадки, їх вандрівки та переміни. З англійської мови переложив А. Кримський, Коштом К. Фрейтага. Львів, 1896, 183 с. (Літературно-наукова бібліотека. Друга серія, кн. 6).

Денлоп Джон Колін (1785—1842) — англійський учений.

Лібрехт Фелікс (1812—1890) — німецький фольклорист, перекладач.

...грецьких романістів Клеарха, Антонія Діогена, Ямбліха та Лукіана.— Йдеться про грецьких письменників, життя і творчість яких припадає на «римський період» (I—III ст.) давньогрецької літератури, тобто період, коли елліністичні країни були римськими провінціями.

С. 316. Ахіл Тацій (V ст.) — давньогрецький письменник, автор роману «Левкіпа і Клітофон».

Лонг (близько II—III ст.) — давньогрецький письменник, вважається автором любовно-буколічного роману «Дафніс і Хлоя», який у епоху Відродження став зразком для «пасторальних» романів.

Петроній Гай, на прізвисько Арбітр (?—66) — римський письменник, йому приписується авторство роману «Сатирикон» у 20-ти книгах, в якому відображено моральне виродження римського суспільства.

...до поем циклу Артура і лицарів Круглого стола...— Йдеться про народні легенди, в центрі яких був образ короля бритів Артура (V—VI ст.), що успішно боровся проти англосаксонських завойовників. У період розквіту лицарської літератури (особливо з другої половини XII ст.) легенди про Артура широко використовувалися середньовічними поетами і романістами.

Амадіс Гальський, чи Уельський — герой іспанського лицарського роману «Амадіс Гальський» (початок XIV ст.).

С. 317. Боккаччо Джованні (1313—1373) — італійський письменник-гуманіст. Найвидатніший його твір «Декамерон» («Десятиденник»; 1350—1353).

Страпарола Джованні Франческо (кінець XV ст. — 1557) — італійський новеліст.

Баиделло Маттео (близько 1485—1561)— італійський письменник, автор любовних поезій та новел.

Наваррська Маргарита (1492—1549) — французька королева (з 1543 р.), письменниця.

Chansons des gestes *(франц.)* — дослівно — пісні про діяння, подвиги. Виникли на зламі XI—XII ст. на основі фольклору та творів мандрівних музикантів, які були виконавцями цих пісень-поем. До одного з таких циклів поем належить і «Пісня про

Роланда» — визначна пам'ятка старофранцузького епосу XII ст. В основі її лежать народні пісні про походи Карла Великого (VII ст.). Герой поеми — учасник походу в Іспанію Роланд — втілює ідеали патріотизму та героїзму.

С. 318. Ліпсіус Юстус Герман (1834—1920) — німецький учений, дослідник класичної філології.

С. 319. Вейнгартен Георг-Вільгельм-Герман (1834—1892) — німецький історик релігії, учений-орієнталіст.

С. 322. Кун Ернст (1846—?) — австрійський філолог-орієнталіст, професор Мюнхенського університету.

Афанасій Александрійський (бл. 295—373) — єпископ Александрії, церковний діяч і богослов, борець проти аріанства, проповідник аскетизму.

С. 323. Міклошич Франц (1813—1891) — австрійський філолог, основоположник порівняльної граматики слов'янських мов, академік Віденської та член-кореспондент Петербурзької Академії наук.

С. 344. Евзебій, Євсевій (Панфіл) Кесарійський (?—340) — перший історик християнської церкви, автор найдавнішого «Мартиролога» (збірника повістей про «мучеників») — «Книги про палестинських мучеників».

Флавій Климент Александрійський Тит (помер близько 217 р.) — християнський богослов, прагнув поєднати релігію й науку.

С. 360. «Апологія» Арістіда — збірка коротких повчальних оповідань — апологів, побудованих на алегоричному зображенні тварин або рослин. Укладачем її був Арістід Мілетський — грецький письменник II або I ст. до н. е.

Вяземський Павло Петрович (1820—?) — автор праць з історії літератури та палеографії. З його ініціативи засновано «Общество любителей древней письменности», першим головою якого він був.

С. 361. Кирпичников Олександр Іванович (1845—1903) — російський філолог.

Буассонад Жан-Франсуа де Фонтаратен (1774—1857) — французький вчений-еллініст.

«Журнал министерства народного просвещения» — орган міністерства народної освіти Росії. Виходив у Петербурзі 1834—1917 рр. Складався з офіційної частини, де вміщувалися матеріали міністерства, і неофіційної, в якій друкувалися статті відомих російських учених з усіх галузей науки, рецензії на художні твори та наукові праці.

Новакович Стоян (1842—1915) — сербський філолог і державний діяч.

С. 362. Копітар Варфоломій (1780—1844) — австрійський і словенський філолог-славіст, видавець пам'яток старослов'янської мови.

Білліус Біль Габріель (1488—?) — німецький учений.

Шишатовацький відпис — рукопис початку XVI ст., що належав сербському монастиреві Шишатовець (*серб.* — Шишатовац) у Сремі.

С. 378. «Filioque» (*лат.* — «і від сина») — догматичне положення католицької церкви про те, що «дух святий» виходить не тільки від «бога-отця», як вчить православ'я, а «й від сина».

Дискусії між східними і західними церквами з приводу «виходження святого духу» знаходять відображення у численній полемічній літературі, починаючи з VI ст., коли на Толедському соборі в 589 р. було додано це положення до Нікейського символу віри.

С. 381. Єронім, Іероним (331—420) — християнський письменник, церковний діяч, переклав Біблію латинською мовою.

Мехітаристи, або мхітаристи — вірменсько-католицька конгрегація, заснована в 1701 р. у Константинополі монахом Петром Мехітаром чи Мхітаром (1676—1749). Пізніше діяла у Відні. Видавала старовірменські літературні пам'ятки.

С. 382. Гаррісс Вільям (1835—?) — американський видавець.

С. 389. Флавій Йосиф (37 — бл. 95) — іудейський воєначальник та історик.

С. 390. Сатур, точніше Сатурнін (кінець III — початок IV ст.) — «святий мученик», який піддавався гонінням у Римі в часи царювання Діоклетіана (245—313) і Максиміана (240—310); був забитий мечем.

...в апокрифічних апокаліпсах Ездри, Павла й Мойсея.— Йдеться про книги «одкровень», приписувані біблійним героям. На відміну від книги «Апокаліпсис» Іоанна, яка ввійшла у «Новий завіт» і тому вважається канонічною («законною»), інші апокаліпси належать до апокрифічної («незаконної») літератури.

С. 396. Монотеліти, або монофеліти — прихильники релігійно-політичного вчення у Візантії VII в., які визнавали, що Христос має дві природи — божественну і людську, але одну волю— «боголюдську енергію».

Григорій Назіанський, або Богослов (близько 330 — близько 390) — грецький поет і прозаїк, церковний діяч і мислитель, один з «отців церкви».

С. 397. Радер Матвій (1561—1634) — німецький письменник.

С. 398. Георгій Трапезундський (?—148) — грецький письменник, перекладач.

Римський мартирологій — великий збірник повістей про мучеників усіх країн і народів, складений Баронієм (Рим, 1536).

Мінеї, Мінеї-четьї («щомісячні читання») — церковно-релігійні збірки, що містили житія святих, різні перекази та повчання, складені за порядком днів кожного місяця.

С. 399. Флавій Феодосій I Великий (близько 346—395) — римський імператор (379—395). Феодосій остаточно визнав християнство державною релігією Римської імперії.

Варнефрід Павло Диякон, Паулюс Діаконус (близько 720 — близько 800) — французький (лангобардський) історик і письменник, близький до Карла Великого.

С. 400. Фосс Гергард-Іоганн (1577—1649) — голландський філолог.

С. 401. Ламбецій (Ламбек) Петер (1628—1680) — австрійський філолог.

Девідс Ріс (1843—1922) — англійський індолог, професор університетського коледжу в Лондоні.

С. 403. Гільман Карл-Дітріх (1765—1846) — німецький письменник і вчений.

Грессе Йоган-Георг (1814—1885) — німецький бібліограф, історик літератури, перекладач.

Гель Жан-Батіст (1755—1829) — французький філолог, дослідник грецької мови і літератури.

С. 405. Визнавець Максим (Сповідник) (582—662) — церковний діяч на Середньому Сході.

Немезій (III ст.) — єпископ оринікійський, автор книги «Про природу людини», в якій поєднувалися християнські положення про безсмертя людини з неоплатонівським ученням про свободу волі.

С. 409. Мейєр Поль (1840—1917) — французький філолог, дослідник провансальської літератури, видавець середньовічних пам'яток.

Гюде Камбре (кінець XII — початок XIII ст.) — французький поет-співець, автор поеми «Варлаам і Йоасаф».

Літтре Поль-Максиміліан-Еміль (1801—1881)—французький енциклопедист, видавець, перекладач.

Мюллер Фрідріх-Макс (1823—?) — німецький індолог і міфологознавець, професор Оксфордського університету.

Юсті Карл (1832—1912) — німецький історик мистецтва.

С. 411. Розен Віктор Романович (1849—1908) — російський учений-арабіст, академік Петербурзької Академії наук.

Цагарелі Олександр Антонович (1844—?) — російський письменник, лінгвіст, історик літератури, історик і археолог.

Марр Микола Якович (1865—1934) — радянський філолог-сходознавець, археолог, академік Петербурзької Академії наук (з 1912 р.), згодом — Академії наук СРСР. Точна назва твору, на який посилається І. Франко, а також видання, де його надруковано, такі: Марр Н. Я. «Мудрость Балавара», грузинская легенда «Душеполезной истории о Варлааме и Йоасафе».— Записки Восточного отделения русского археологического общества, 1888, т. 3, с. 233—260.

С. 413. Гоммель Фріц (1840—?) — німецький орієнталіст, професор Мюнхенського університету.

Батюшков Федір Дмитрович (1857—1920) — російський історик літератури і критик ліберально-буржуазного напряму. Повна назва праці Батюшкова, про яку згадує Франко,— «Спор души с телом в памятниках средневековой литературы». Спб., 1891.

С. 416. Куліговський Матеуш-Ігнатій (XVII ст.) — польський поет і перекладач.

С. 417. «Каліла і Дімна» — староарабський повчальний роман, який перекладався і на слов'янські мови.

«Книга сімох мудреців», точніше «Історія семи мудреців» — повість повчального характеру, що складається з новел, які розповідають про царевича Діоклетіана та його вчителів — сімох мудреців. Створена в Індії, перекладена на європейські мови не пізніше XIII ст.

Аллящій Лев (1586—1669) — грецький вчений.

С. 418. Барт Каспар (1587—1658) — німецький філолог, видавець.

Піпер Фердінанд (1811—1889) — німецький учений, богослов і археолог.

С. 419. Вораджіне Якоб — Яков де Ворагіне (бл. 1230—1298) — генуезький єпископ, церковний письменник, автор збірки агіографічних творів «Золота легенда».

С. 420. Коскен Емануель (?—?) — французький фольклорист.

С. 421. Ральстон Вільям (1829—1889) — англійський письменник, перекладач.

Венедикт (Бенедикт) XIV, світське ім'я Проспер Ламбертіні (1675—1758) — римський папа (з 1740 р.), автор творів з церковного життя; був ініціатором видання каталога рукописів Ватіканської бібліотеки.

С. 423. Грімм Вільгельм (1786—1859) — німецький філолог. Разом з братом Якобом (1785—1863) видав «Дитячі й родинні казки» (1812—1814), «Німецькі легенди» (1816—1818), переклад «Пісень Едди» (1815) тощо. Казки братів Грімм відомі в багатьох країнах світу.

Гервінус Готфрід-Георг (1805—1871) — німецький історик, письменник.

Фогхт Фрідріх (1851—1923) — німецький учений.

Гартман фон Ауе (близько 1170—1210) — німецький поет, співець середньовічного лицарства.

С. 424. Шмідт Христофор (1768—1854) — німецький письменник.

С. 426. Катерина Сієнська (1347—1380) — італійська письменниця. Папа Павло VI першій з католицьких діячок присвоїв їй титул «доктор церкви».

С. 427. Лопе де Вега (1562—1635) — іспанський письменник епохи Відродження.

С. 428. Воцель Ян Еразм (1803—1872) — чеський поет і археолог, автор віршових творів, присвячених подіям чеської історії XIV—XV ст., зокрема «Лабіринту слави» (1846), а також наукових розвідок з історії, права, естетики.

С. 432. Твардовський Самуїл (1600—1660) — польський письменник.

С. 433. Сапега Казимеж-Ян (1637—1720) — великий гетьман литовський (з 1682 р.).

Юшинський Михайло-Ієронім (1760—?) — польський бібліограф, видавець.

С. 436. Король Сас — Фрідріх Август II (1670—1733) — курфюрст Саксонський (1694—1733) і польський король (1697—1706 та 1709—1733).

С. 449. Калужняцький Омелян Ієронімович (1845—1914) — український філолог і славіст, палеограф, видавець пам'яток давньої писемності. Член-кореспондент Петербурзької Академії наук (з 1891 р.).

С. 452. Варенцов Віктор Гаврилович (1825—1867) — російський збирач народної творчості, перекладач, професор Казанського університету.

С. 453. Нестурел Орест, Удріште (1596—1657) — румунський боярин, вихованець Києво-Могилянської академії, перекладач, видавець. У 1649 р. переклав на румунську мову «Житіє святого Варлаама і Йоасафа»

С. 455. Аретін Карл Марія (1796—1868) — німецький історик.

С. 456. Філа Мануїл, Філес Емануель (XIV ст.) — візантійський поет, автор трагедій, драм, ліричних віршів. Багато творів присвятив тогочасним подіям.

Казіматіс Петро (?—311) — єпископ александрійський, автор повчальних творів.

Метафраст Симеон (друга половина X ст.) — візантійський агіограф (опрацьовував легенди про святих).

Дорн Борис Андрійович (1805—1881) — російський орієнталіст.

С. 457. Броссе Марі-Фелісите (1802—1880) — французький орієнталіст, історик грузинської та вірменської літератур, пізніше бібліотекар Публічної бібліотеки у Петербурзі, працівник Ермітажу.

Міганович Антон (1796—1861) — сербськохорватський філолог і видавець.

С. 458. Хлудов Олексій Іванович (1818—1882) — російський фабрикант, збирач давньоруських, грецьких і південнослов'янських рукописів.

...до Михайла і Петра Салтикових... — Йдеться про графа Михайла Олександровича Салтикова (1767—1851) — культурного діяча, попечителя Казанського учбового округу і його родича Петра (роки життя невідомі).

Всі ті уваги, зроблені Пипіним ще в р. 1858... — Див. працю О. М. Пипіна «Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских» (Ученые записки Второго отделения императорской Академии наук, кн. 4. Спб., 1858, с. 129—130).

...до Бідпайових байок... — Йдеться про дидактичну збірку оповідань, приписувану індійському письменнику-філософу Бідпаю, або Пільпаю (роки життя невідомі).

С. 459. Кальдерон де ла Барка (1600—1681) — іспанський драматург.

С. 461. Юль Генрі (1820—1889) — англійський географ, служив в Індії, написав кілька книг про свої подорожі по країнах Сходу.

С. 462. Бартелемі Сент Ілер (1805—1895) — французький учений і видавець.

Лабуле Едуард Рене (1811—1883) — французький учений, публіцист і політичний діяч.

С. 463. Бенфей Теодор (1809—1881) — німецький філолог. Автор досліджень з класичних мов, порівняльного мовознавства та індійської філології. Опублікував давньоіндійські тексти, зокрема «Гімни Самаведи» (1848), санскритську граматику і знаменитий збірник оповідань «Панчатантра» («П'ятикнижжя»), що вийшов у 1859 р. з широкою передмовою, яка була, по суті, програмною роботою з теорії запозичень.

Сільвестер де Сасі Ісаак (1758—1838) — французький орієнталіст.

Санскрит (від давньоіндійського самскрта — оброблений, досконалий) — літературна давньоіндійська мова, що побутувала у давній та середньовічній Індії (IV—X ст.). На санскриті була створена багата художня та наукова література.

Палійська мова, точніше мова палі — одна з давніх середньоіндійських мов, якою написано основні релігійно-філософські, юридичні та художні твори буддійської літератури.

С. 464. Штейншнайдер Моріц (1816—1907) — єврейський орієнталіст і бібліограф. Перший зробив систематичний огляд єврейської літератури до кінця XVIII ст. і опублікував каталоги єврейських книг і рукописів, які знаходяться у великих публічних бібліотеках Європи.

С. 465. Ландау Марк (1837—?) — австрійський письменник, народився в Галичині.

Гольмбо, точніше Гольмбое Христофор Андрій (1796—1882) — норвезький професор східних мов, знавець біблійної літератури, археології, нумізматики і порівняльного мовознавства.

«Chips from a German Workshop» — 5-томне зібрання розвідок і статей Макса Мюллера з питань мовознавства, історії, релігії, міфології. Виходило з 1868 по 1875 р.

С. 466. Шіфнер Антон Антонович (1817—1879) — російський орієнталіст, академік Петербурзької академії наук (з 1852 р.), автор праць з історії буддизму.

Минаєв Іван Павлович (1840—1890) — російський сходознавець, автор праць з історії буддизму, зібрав колекцію санскритських і палійських рукописів, переклав і видав ряд буддійських пам'яток.

Васильєв Василь Павлович (1818—1900) — російський мовознавець-китаїст, автор робіт з історії, релігії, географії, мови і літератури Китаю. Одна з найвідоміших його праць — «Буддизм, його догмати, історія і література» (ч. 1—3, 1857—1869).

Кассель Павло (1821—1892) — єврейський історик, теолог і публіцист.

С. 468. Липськ — Лейпціг.

С. 471. Мельхіти — назва православних християн у Сірії і Єгипті; богослужіння здійснюють арабською мовою, але за грецькими обрядами.

Якобіти, або яковіти — назва сірійських монофізитів, на чолі яких стояв Іаков Цанцала (близько 546—?).

Константинополь — стара назва (до 1453 р.) нинішнього турецького міста Стамбула.

С. 472. ...статтю Леона Фера... видруковану в «Житті і слові», т. I і II...— Статтю надруковано в журн. «Жите і слово», 1894, кн. 1, с. 75—93; кн. 2, с. 270—276.

Редігер Йосиф — йдеться, очевидно, про Еміля Редігера (1801—1874) — німецького орієнталіста, семітолога.

Пехлевійська мова, або пехлеві — середньоперська літературна мова Ірану (III—VII ст. н. е.). В цей період було складено багато творів релігійно-дидактичного змісту, історичні хроніки, збірки епічних переказів тощо.

Масуді Абу-ль Хасан Алі ібн аль Хусейн (кінець IX ст.— 956) — арабський вчений і мандрівник.

Німецьке орієнтальне товариство — археологічне товариство, засноване в Берліні у 1898 р.

С. 475. «Записки восточного отделения императорского Русского археологического общества» — видання «Императорского Русского археологического общества» (засноване у 1846 р.); виходили з 1886 у Петербурзі.

С. 479. Ольденбург Сергій Федорович (1863—1934) — російський радянський сходознавець. Один із засновників російсь-

кої індологічної школи, автор робіт з історії культури і релігії давньої і середньовічної Індії, історії буддійського мистецтва.

С. 482. Несторіанство (від імені його засновника, константинопольського єпископа Несторія) — релігійно-політична течія у християнстві, виникла в V в. у Візантії. Розходилась з ортодоксальним церковним вченням у трактуванні співвідношення божественної і людської природи Христа. Послідовники несторіанства твердили, що «богоматір» та Ісус Христос були смертними людьми.

С. 483. ...вказати на св. Антонія Тебаїдського... — Йдеться, очевидно, про Антонія Великого (близько 250—356) — засновника чернецтва в Єгипті, який роздав своє майно бідним і жив у пустелі, проповідував молитву і працю; канонізований християнською церквою.

С. 489. Регачек Едуард (1819—1891) — угорський орієнталіст, автор численних праць і статей з питань персько-арабського мовознавства і старожитностей. Багато перекладав з перської мови.

С. 528. Махабхарата (*санскр.* — «Оповідь про велику війну нащадків Бхарати») — визначна пам'ятка давньоіндійського епосу. Склалася на основі усних сказань та легенд, що побутували у племен і народностей північно-західної Індії. Основна частина цієї пам'ятки була літературно оформлена у X—VIII ст. до н. е.

С. 533. ...парські елементи... — Йдеться, очевидно, про елементи релігії парсів — потомків зороастрійців, що у VII—X ст. втекли в Індію з завойованого арабами Ірану.

ДОДАТКИ

ПРО ВАРЛААМА І ЙОАСАФА ТА ПРИТЧУ ПРО ОДНОРОГА

С. 541. Леквієн Михаель (1861—1733) — французький дослідник історії церкви і видавець творів церковних авторів, зокрема, Іоана Дамаскина.

С. 546. Севастьянов Петро Іванович (1811—1867) — російський археолог і колекціонер ікон, рукописів, книг, монет Сходу.

Мейєр Пауль (1840—1917) — французький історик літератури, видавець, дослідник середньовічної провансальської мови і поезії.

С. 548. Белловацензіс Вікентій (близько 1190—1264)— французький письменник, монах-домінікаиець.

С. 549. Біні Карл (1806—1843) — італійський письменник і політичний діяч, один із засновників товариства «Молода Італія».

С. 551. Де Тин Горшов Лаврентій, або Лаврентій з Тин Горшова (місцевості в Чехії) — монах, який у 1470 р. переклав з латинської мови на чеську «Варлаама і Йоасафа».

С. 552. Девітський Й. П.— псевдонім чеського письменника Йозефа Прохазки (1811—1856).

С. 554. Аграмська академія — Академія наук і мистецтв у м. Аграмі (Хорватія). Заснована у 1867 р.

С. 563. Монотелетська єресь, або монофелійство — різновид монофізитської єресі. Викликала великі заворушення у VII ст.

С. 565. Афанасій Афонець, або Афонський (X ст.) — засновник одного з монастирів на Афоні, названого пізніше на його честь монастирем св. Афанасія. За його порадою був відновлений афонський монастир Ватопед, зруйнований у 862 р. арабами.

С. 567. Еберт Адольф (1820—1890) — німецький історик літератури, професор Марбузького і Лейпцігського університетів.

С. 569. «Лалітавістара» — книга, що детально описує життя Будди. Виникла близько II—IV ст., можливо, походить від старішого оригіналу.

Біл Самюель (XIX ст.) — англійський письменник і видавець.

С. 572. Мюллер Август (1848—1892) — німецький орієнталіст, перекладач.

Хіджра — мусульманське літочислення, яке бере свій початок з 622 р. нашої ери — року переїзду основоположника ісламу Мухамеда з Мекки до Медіни.

С. 602. Жюльєн Станіслав (роки життя і смерті невідомі) — французький орієнталіст, автор праць із сходознавства.

С. 610. Деліус Миколай (1813—1888) — німецький шекспірознавець та орієнталіст.

С. 612. Гольцман Адольф (1810—1870) — німецький індолог і германіст, автор праць зі сходознавства.

С. 613. Бюлер Г. (1837—1898) — німецький учений, дослідник санскриту, професор Віденського університету.

Закони Ману — збірники, де записано звичаї і вірування; відомі в індійській літературі під назвою Манаваддхармашастра, або Ману-Санхіта.

С. 614. Румі Джалаледдін (1207—1273) — перський поет, автор славнозвісних газелей.

С. 617. Вітріценський Яків-Жан (Якоб де Вітрі; близько 1170 — близько 1240), французький історик, автор книги «Історія Сходу».

С. 620. Потебня Олександр Опанасович (1835—1891) — український і російський філолог, професор Харківського університету, член-кореспондент Петербурзької Академії наук (з 1875 р.).

С. 622. «Ізмарагд» — давньоруський літературний збірник релігійно-повчального змісту.

С. 634. Шафарик Павел Йосеф (1795—1861) — чеський і словацький філолог та історик, діяч культурно-національного відродження.

Рачкі Франьо (1828—1894) — хорватський історик і політичний діяч.

С. 642. Буслаєв Федір Іванович (1818—1897) — російський філолог та мистецтвознавець, академік Петербурзької Академії наук (з 1860 р.).

С. 647. Кирєєвський Петро Васильович (1808—1856)— російський фольклорист, слов'янофіл. Збирав народні пісні, а також українські думи.

С. 651. Козма Пресвітер (X ст.) — болгарський письменник-полеміст; виступав проти богумильства.

ПОЯСНЕННЯ СЛІВ

А б н е г а́ ц і я — самозречення
А д о р а́ ц і я — обожнювання
А л б о — або, чи
А л ь б і н о́ з и — альбігойці
А н т и д о́ т — протиотрута
А н т и м и́ н с — зображене на тканині покладання в гроб Ісуса Христа
А н т и ф о́ н — спів, що виконується по черзі двома хорами або хором і солістом
А п о с т а́ з і я — єресь, розкол, відступлення від християнських догматів
А п о т е́ г м а — короткий вислів, стисле, дотепне висловлювання
А п р і о́ р н о — незалежно від досвіду
А с и н д е т и́ ч н и й — безсполучниковий
А ф е к т а́ ц я — неприродність, штучність у мові й поведінці
А́ ч е — хоч, якщо
А́ щ е — коли, якщо

Б а н у в а́ т и — журитися
Б а́ с е н ь — вірш
Б а т и с т е́ р і я — споруда для хрещення
Б е́ р л о — скипетр, атрибут царської влади
Б і б у́ л а — грубий обгортковий папір
Б л я́ г а — брехня, пустомельство
Б л я г у в а́ т и — брехати, плести теревені
Б у́ т а — гордовитість, задерикуватість, зухвалість, нахабство

В а л е́ ч н и й — хоробрий, мужній, відважний
В а р у в а́ т и — забезпечувати, гарантувати
В е́ д л у г — згідно (з чим)
В е́ л ц е — дуже, сильно, вельми
В і н д и к у в а́ н н я (віндікування) — присвоєння
В н е т — відразу, вмить
В т а к — адже, хіба, проте
В ш е л я́ к и й — усякий

Г а р а́ ч — податок, який виплачували немагометани в Туреччині
Г д и — коли
Г д и́ б и — коли б
Г е л ь в е́ т с ь к и й — швейцарський
Г е́ р м а — вид декоративної паркової скульптури, чотиригранний стовп, що завершується скульптуриою головою або бюстом.
Г е р о́ л ь д — в середні віки — вісник, глашатай, парламентер, церемоніймейстер при дворі великих феодалів
Г і п о к р и́ з і я — нещирість лукавство, дводушність

Гіпокрит — ханжа, лицемір
Гісер — ливарник, який у друкарні виливає літери
Гойний — щедрий
Гремі́ально — загально, колективно

Дáскал — дидаскал, учитель, дяк
Дедика́ція — присвята
Деля́тор — донощик
Денунціáція — донос
Дигнітáр — сановник
Дигрéсія — відступ
Діáспора — розсіяння по різних країнах народу, вигнаного завойовниками за межі батьківщини
Діецéзія — єпархія
Дýбти — копати, робити яму

Евентуáльність — можливість за певних обставин
Евфемізм — пом'якшений вираз — заміна слів з грубим, непристойним змістом чи забарвленням на слова й вирази, які виражають цей зміст у пом'якшеній формі, завуальовано: наприклад, «говорити неправду» замість «брехати»
Едукувáння — виховання
Екзáктний — викінчений, старанний, точний, справний
Екзархáт — церковна округа
Екзегéт — наставник, керівник, тлумач
Екзóрдіум — вступ до твору
Ексклюзúвний — той, що виникає один з одного
Експіáція — очищення від гріха
Експозé — виклад, відчит
Жéби — якби

Живóт — життя, майно, добро

Загла́да — зруйнування, знищення
Заíсте — по-справжньому
Зака́з — заборона
Закомунікувáти — тут: передати всім, пропагувати між всіма
Залецáти — рекомендувати
Зáміт — питання, зауваження, закид.
Занé — бо, тому що
Заповідáти — повідомляти, інформувати
Зáряд — управа
Застановúтись — тут: задуматись
Зась — же, але
Зáцний — гідний поваги, значний, благородний
Зацукувáтись — запинатись на слові, затинатись
Зблязóваний — збайдужілий
Згля́дно — відносно
Здрáйца — зрадник

Імáти — брати, взяти, хапати
Інсúгнії — знаки вищої влади, наприклад, скіпетр, пурпурна тога, тощо
Інтéнція — намір
Інтерпýнкція — тут: розділові знаки
Ірмолóгій — збірник духовних пісень

Каденція — закінчення
Кармазúн — сукно темно-червоного або малинового кольору
Квестіонувáти — тут: ставити під сумнів
Квéстія — проблема, питання
Квіетистúчний — тут: споглядальний
Клáмри — дужки
Клейнóти — знаки «отличия»

Кмітува́ти — пильнувати, доглядати
Ко́вбиця — колода, на якій рубають дрова, пень дерева
Колве́к (частка) — -небудь
Компліка́ція — ускладнення
Ком'я́га — видовбаний човен
Ко́нар — товста гілляка
Конвенціона́льність — умовність, відповідність усталеним традиціям
Кондиція — договір, передбачені умови
Конклюзія — висновок
Консекве́нція — послідовність, прямолінійність
Констеля́ція — 1) збіг обставин; 2) взаємне розташування небесних світил, що служить основою для ненаукових астрологічних висновків
Контрове́рсія — розходження, суперечка, спірне питання, вчені суперечки
Конфесійний — релігійний
Конфе́сія — віросповідання
Конце́пт — думка, міркування, гадка
Конце́сія — поступка
Круціа́та — переслідування

Ла́нець — обірванець, голяк
Лйчман — 1) старший чабан; 2) жіноча прикраса
Ліста — список
Ліцита́ція — аукціои
Логофе́т — хранитель патріаршої печатки (у Візантії), вищий державний сан (у Молдавії та ін.)

Малже́нство — шлюб
Мни́мати — гадати, міркувати

Напра́ва — тут; очищення
Нашкіцува́ти — накидати (план, малюнок)
Нехіснува́ння — невикористування

Обсерва́ція — спостереження
Обску́рний — ретроградний, реакційний
Окто́їх — книга церковного співу, поділена на 8 гласів (наспівів)
Оле — о, ох
Опінія — думка
Опо́ка — крейда
Опрісиок — частина «святих дарів» римсько-католицького богослужіння
Офірува́ти — жертвувати

Палестра́нт — борець, гімнаст
Перениціюва́ти — викривляти
Персифлюва́ння — глузування, висміювання (зокрема шляхом злобного наслідування)
Плеона́зм — багатослів'я; стилістичний зворот мови з однозначними словами, нагромадження яких виступає як засіб нагнітання почуттів, підкреслення чи перебільшення чогось
Премі си — засновки, твердження
Прймас — значна духовна особа в римсько-католицьких державах
Прйсний — постійний, вічний
Притлу́млювати — приглушувати
Про́бощ — священик
Про́тинка — кома
Протона́рій — головний чиновник при патріаршому дворі, що завідує канцелярією

Ра́чити — хотіти, погоджуватися

Регуля́мін — звід правил
Редукува́ння — скорочення, ослаблення
Резигна́ція — відмова від чогось, примирення з долею
Рекапітульо́вани́й — коротко, в основних словах повторений
Реконвалесцелюва́ння — видужування
Рекреа́ція — канікули
Реля́ція — повідомлення, донесення
Рефута́ція — заперечення, відпір
Ро́зказ — наказ

Сакраме́нти — церковні таїнства; моральні приписи, освячені традицією
Сильве́тка — силует
Симоні́я — купівля-продаж церковної посади чи духовного стану
Синаксáр — скорочені оповіді з творів святих отців, а також тлумачення свят
Скла́дня — синтаксис
Справоздáння — звіт
Ста́ція — місце перебування, проживання
Схимомона́х — чернець, що прийняв схиму

Та́пет — шпалери

Узгля́днення — прихильна увага
Упомина́ти — умовляти, нагадувати

Фрасува́тися — журитися
Фризу́ра — зачіска, волосся
Фри́кас (фрикасе) — страва, дрібні шматки м'яса у соусі

Ха́втур — попівські побори натурою

Целіба́т — заборона одружуватись
Цинóбр (цинобер) — кіноварь

Шванкува́ти — будувати, страждати
Шкапóвий — яловий
Шкут — човен
Штукува́ти — зловживати

Юж — уже

Яскúня — печера

ПОКАЖЧИК ІМЕН І НАЗВ

Абан Ляхікі (Абан Ібн-Габд аль-Гумаїд Ібн-аль Лахік ар-Ракаші, або ар-Ракаші) 472, 488, 573
Абдаллах Бен Мокаффа (Ібн аль-Мукаффа) 614
Абукар Теодор 413
Абу-ль-Баракат 456
Аксельрод П. Б. 212, *681*
Александр Македонський 249, 253—257, 269, 511, 598, 623, 636, 637
Александров В. С. 219, *682*
Алляцій Лев 397, 400, 414, 415, 417, *694*
Алтамаш 254
Альбертін Егідій 48
Альвар 208
Альвардт 481, 585
Аль-Казвіні Закарія ібн Мухамед 253, 481, 585—587, *686*
Амартол Георгій 249, *685*
Амфілохій 318
Анаксархос 254
Анастасій Бібліотекар 418
Андрій Кртський 250
Анзельм Бенедикт 546
Анкона д'А. 426, 464, 550
Ановшірван Хозру 416, 470, 474, 570, 574, 575
Антеламі Бенедетто 418
Антоній Великий 256, 483, *686*
Антоній Печерський 99, 191, *673*
Антоній Тебаїдський — див.: Антоній Великий
Антонович В. Б. 27, 240, *667*, *683*
Апулей Люцій 315, 316, *691*
Аракгел 457, 490
Арендт К. 643, 644
Ареопагіт Діонісій 51, 52, 58, 87, 135, 176, 185, 190, *669*
Аретін Карл Марія 455, *695*
Аріосто Людовіко 314, *690*
Арістід Марківн Мілетський 360, 381, 383—385, 389, 396, 408, 484, 491, 519, *692*
Арістотель 15, 75, 81, 87, 164, 165, 207, 208, 254, *686*
Аркудій Петро 179, 679
Ар Разі 481
Арсеній з Елассона 250
Артур 316, 317, *691*
Архідон 255
Асад 485, 491
Ауе Гартман фон 423, 547 *695*
Афанасій Александрійський 322, 686, 692
Афанасій Афонець, або Афоніт 410, 546, 565
Ахеменіди *686*
Ахіл Таціїй 316, *691*

Бака Юзеф 203, *680*
Бакалаж Нікола 428, 551
Балабан Гедеон 12, 21, 23, 72, 80, 84, 89, 111, 132, 133, 140, 161—163, 191, *665*
Балабан Олександр 173
Балабан Ф. Ю. 242, 684
Банделло Матео 317, 691

Баранович Лазар 100, 416, 429, 432, *673*
Барвінський О. Г. 235, *682*
Бароній Чезаре 420, *693*
Барро Жао де 461, 462
Барсаум ібн Абу-ль-Фарадж 457
Барт Каспар 418, 423, *694*
Бартелемі Сент Ілер 460, 462, 463, 567, *696*
Баторій Стефан 27, 43, 65, 66, *667*
Батюшков П. М. 151, 182, 421, *677*
Батюшков Ф. Д. 413, *694*
Беднарський Кароль 3
Безсонов П. 450, 557
Беккендорф Рудольф фон 401
Беллармін Роберт 19, 400—402, 650, *666*
Белловацензіс Вікентій 419, 548, 617, 648, 650, *698*
Бенвіст 654
Бенедикт XIV — див.: Венедикт XIV
Бенфей Теодор 460, 462, 463, 465, 534, 599, 602, 605, 614, *696*
Берг Ю. 618
Беринда Памво 250, *685*
Бєсекерський Ян Август 162, *678*
«Бібліотека для молодежі» 235, *682*
Бідпай (Пільпай) 458, 484, 525, *696*
Біл Самюель 569, *699*
Білдага Іван 129
Білліус Біль Габріель 362, 366, 375, 378, 387, 397, 399—402, 404, 406, 407, 417, 422, 432, 449, 455, 494, 553, 562, *692*
Білліус Якоб 432, 433, 552, 559
Білозерський М. М. 240, *683*
Біні Карл 549, *698*
Блау О. 471, 472, 480, 481, 489, 572, 573
Богумил, священик 634, 635, 655
Бодянський О. М. 160, *678*
Боккаччо Джованні 317, *691*
Боксберг 607, 611, 615, 619
Болховітінов Є. О. (Євгеній) 265, *688*
Бораковський Г. М. 219, *682*
Борджа Антоніо 427, 550
Борискевич Ісакій (Святогорець) 10, 11, 106, 110—112, 123, 146, 192
Боцулеску Владул 454, 558
Боярд (Боярдо) Матео Марія 314, *690*
Брокгауз Герман 463
Бронський (Броневський) Мартин 20—23, 27, 28, 31, 54, 80, 82, 93, 94, 110, *667*
Броссе Марі-Фелісите 457, 696
Брюкнер Олександр *295*, *689*
Бряник Андрій 311
Буассонад Жан-Франсуа де Фонтаратен 361, 364, 380, 403, 404, 455, 492—494, 527, 551, *692*
Вудний Симон 163, 211, *678*
Буйницька Т. О. *661*
Буріан У. 390
Буслаєв Ф. І. 610, 642
Бюлер П. 613, *699*
Бюргер 649

Вайсловіц Натан — див.: Вейсловіц Натан
Валенберг І. 618
Вардан Великий 532
Варенцов В. Г. 452, 557, *695*
Варлаам, архієпископ Охрідський 14, 41—43, 101, 182, 185, *665—666*
Варлаам Калаверський (Калабрійський) 59, 70, *670*
Варнефрід Павло Діакон (Паулюс Діаконус) — див.: Павло Діакон
Василевич Михайло *684*
Василій Великий 130, 176, 186, 243, 318, 333, 396, 399, 400, 405, 406, 449, 477, 560—562, 577, 650
Василій, священик Віленського братства 191
Васильев В. П. 466, *697*
«Ватра» 265, 296
Вега Емануїл 162, *678*
Вега Лопе де 427, 459, 550, *695*
Вейль 312

Вейнгартен Георг-Вільгельм Герман 319, *692*
Вейсловіц Натан 476, 477, 479—481, 489, 490, 499, 537, 578, 579, 584—586, 589, 591, 592, 601
Велицький О. *684*
Венедикт XIV (Проспер Ламбертіні) 421, 549, *695*
Вергілій Марон Публій 251
Веселовський Олександр М. 101, 253, 258, 312, 318, 361, 460, 461, 466, 468, 469, 487, 547, 550, 555, 568, 569, 607, 623, 624, 626—628, 632, 636—638, 640, 641, 643, 645, 647, 654, *673*
Веселовський Олексій М. 48, *669*
Велевіцький Ян 108, *674*
«Вестник Юго-Западной и Западной России» 67
Вишенський Іван 1, 7—17, 19—24, 28, 30—45, 48—50, 54—87, 89, 91—99, 101—107, 109—115, 118—121, 123—126, 128—143, 145—152, 154, 156, 158—160, 162—170, 172—189, 192—199, 201—204, 206—211, 245, *661*, *662*, *664*
Вишневецький Іеремія (Єрема) 173, *679*
Вишневецький М. М. 10, 15, 36, 173, 174, *664*
Вишневецький Юрій 173
Вишневський Міхал 295, 298, *689*
Вікентій з Бове 145, 146, 398, 419, *677*
Віталій 136, 197
Вітріценський Яків-Жан (Якоб, Яков з Вітрі) 617, *699*
Вліслоцький 459, 493, 498
Влчек Ярослав 552
Войтіх 66
Войціцький Казимеж-Владислав 295, *689*
Володимир Великий Святославич 241, 286, *684*
Володимир Мономах 646
Вораджіне (Ворагіне) Якоб 398, 404, 419, 459, 548, 617, *695*
Востоков О. Х. 185, 190, 192
Воцель Ян Еразм 428, 495, 551, *695*
Вяземський П. П. 360, 616, *692*

Габала Ібн-Салім 472, 572
Гаватович Якуб 101, *673*
Гавриїл 43
Галеві І. 416, 461, 470
Галіп Теодот 221, *682*
Галятовський Іоаникій 100, 101, 180
Гаммер-Пургшталь Йозеф 184, 614, *679*
Гарнак 382, 390, 392
Гарріс Вільям 382, *693*
Гартман фон дер Ауе 423, *695*
Гастер М. 453—455, 467, 556, 558
Гебад 571
Гедеон 255
Геліодор 315, *690*
Гель Жан-Батіст 403, *694*
Генбаком (Аввакум) 457
Георгій II, грузинський епископ 411, 576
Георгій Трапезундський 398, 399, 404, 417, 545, 559, 560, *693*
Герасим, іеродиякон 11
Герасим, священик Віленського братства 191
Гербурт Еразм 66
Гервасій із Тільбері 312
Гервінус Готфрід-Георг 423, *695*
Гермас 649—651
Гете 217, *681*
Гешицький Іоанн 205, *680*
Геюх-Шен 644
Гільман Карл Дітріх 403, *693*
Гіуен-Цан 533
«Гласник српског ученог друштва» 364, 467
Глинка А. П. 189, *680*
Гнат з Любарова 178, 181, 182, 187, 197
Гнатюк В. М. 253, 257, 260, 261, 311, *686*, *687*
Гоар 242
Гоголь Йона 84, *672*
Годунов Борис 181

Гозій Станіслав 116, *675*
Голубєв С. Т. 8, 13, 15, 22, 23, 29, 33, 34, 40, 45, 111, 122, 128, 131, 140—143, 145, 160, 175, 181, 182, 186, 187, 192, 196, 197, *662*
Голубинський Є. Є. 42, 43, *669*
Гольмбое (Гольмбо) Христофор Андрій 465, 697
Гольцман Адольф *613*, *699*
Гомер *685*
Гоммель Фріц 413, 460, 473, 482, 485, 489, 491, 529—532, 537, 573—575, 577—579, 582—591, 610, *694*
Горацій Флакк Квінт 70, 251
Гороховський Станіслав 160, *678*
Горстман 425, 459
Гребан Арнольд 298, 309, *689*
Грек Агапій 401
Грек Максим 58, *670*
Грессе Йоганн Георг 312, 403, 461, 462, *694*
Грибовська О. І. *661*
Григорій, болгарський пресвітер 242, *685*
Григорій з Кглат — див.: Григорій Хлатський
Григорій Назіанзинський (Богослов) 186, 250, 396, 399, 400, 405, 407, 477, 560—562, 577, 649, 650, *693*
Григорій Хлатський 457, 485, 490, 491
Григорій, архімандрит Пересопницького монастиря *684*
Грімм Вільгельм 423, 547, 620, *695*
Грімм Якоб *695*
Грімм 610
Грінченко Б. Д. 311, *689*
Грушевський М. С. 485
Грюнбаум 312
Гулак-Артемовський С. С. 251
Гумпенберг 101
Гус Ян 61, 62, 70, *670*, *688*
Гуттен Ульріх фон 70, 105, *671*
Гюго Віктор 158, 203
Гюе П'єр Даніель 314, 315, 402, *690*

Даллеус Йоганн 185
Дамаскин Іван 202, 243, 250, 315, 322—324, 362, 364, 396—410, 413—415, 419, 428, 432, 433, 449, 458, 462, 464, 465, 468, 469, 474, 483, 541, 546, 548, 551, 552, 555, 559—564, 566, 568, 574, 627, 633, 650, *698*
Данте Аліґієрі 48, 158, 620, 648, *669*, *681*
Дапкіев А. З. 412
Дарій 254, *686*
Дармограй М. І. *661*
Девідс Ріс 401, 412—421, 425, 460, 467, 486, 538, 548, 571, *693*
Девітський Й. П.— див.: Прохазка Йозеф
Деліус Миколай 610, *699*
Делоншан Лоазелер *463*
Денлоп Джон Калін 315, 316, 327, 337, 455, 541, 543, 544, 566, *691*
Де Тин Горшов Лаврентій 428, 551, *691*, *698*
Джекобс Йосиф 458—461, 483, 484, 486, 490, 491, 526, 528, 534
Джіральді Ліліо Грегуар 314, *690*
«Дзвінок» 235, *682*
Димитрій 181
«Діло» 235, *687*
Діоген Акрітас 249
Діоген Антоній 315, *691*
Діого до Коуто 460—462, 484, 566
Діоклетіан *693*
Діонісій Фракійський 653
Дмитро (Димитрій) Ростовський (Туптало) — див.: Ростовський Дмитрій
Добрянський Стефан 86
Домникія 10, 13, 33, 36, 102, 103, 109, 131—133, 137, 138, 143, 167, 169, 176, 178, 197, 201, *663*
Дорн Б. А. 456, *696*
Дорофієвич Гаврило 192, *680*
Драгоманов М. П. 240, 241, 257, 259, 265, 296, *674*, *683*
Дринов Марін Стоянович 42, *669*
Дуе 259, 304, 312, 404, 419, 422, 496, 527, 528

Дюбуа 605, 639
Дюканж 300
Дюмон Елуа 310

Еберт Адольф 567, *699*
Евзебій, Євсевій (Панфіл) Кесарійський 344, 381, 382, *692*
Евріпід 250
Езоп 251, 412
Емс Рудольф фон 547, 618
Енбаком 490
Еразм Роттердамський 70, *671*
Естрейхер Кароль 295, 436, 437, 553, *689*
«Этнографическое обозрение» 265, 310

Євгеній — див.: Болховітинов Є. О. (Євгеній)
Євладій 318, 449
Євлашевський Федір (Теодор) 27, 100, *667*
Євсебій — див.: Евзебій
Євсевій Пімін — див.: Могила Петро
Євстатій 315, 316, 691
Євфімій Грузин 322, 323, 397, 406, 409—414, 476—478, 546, 561, 564, 565, 576—578, 590
Євфімій Зигабенський 650
Єпіфаній Кіпрський 125, 201, 186, *676*
Єремій 242
Єронім 381, 382, 531, *693*

Желиборський А. А. 92, *672*
Житецький Г. П. 13, 14, 17, 29, 32—34, 36—39, 41, 45, 49, 103, 104, 107, 109, 131—133, 139, 165, 169, 189
Житецький П. Г. 8, *662*
«Жите і слово» 7, 70, 241, 257, 266, 267, 311, 472, *661*, *662*, *681—683*, *686*, *687*
Жірар Антуан 422
«Журнал министерства народного просвещения» 361, 466, 485, 547, 568, 623, 640, *692*
Жюбіналь А. 308, 309
Жюльен Станіслав 602, *699*

Завитневич В. З. 22—29, *667*
Загоровський (Загорський) Григорій (Герман) 10, 35, 83, 85, 90, 91, *664*
Зайнер Гінтер 424
«Записки Наукового товариства імені Шевченка» *661*, *686*, *689*, *690*
«Записки восточного отделения императорского Русского археологического общества» 411, 412, 475, 476, 479—481, 485, 486, 575, 577, 579, 582, 583, *697*
Засулич Віра 213
Збіруйський Діонісій 10, 35, 83, 90, *664*
Зейкан 260
«Земля і воля» 213
Зизаній Стефан 7, 61, 62, 110, 148, 165, 191, *662*
Златоуст Іоанн 13, 130, 163, 173, 176, 186, 192, 243, *665*
Злотович Ярмула 155
Зорг Антон 424, 547
«Зоря» 252, *685*
«Зоря галицкая яко альбум на год 1860» 11, 39, 181, 182, 185, 192, *664*
Зубрицький Д. І. 132, *676*

Ібн-Бабавайг Аль Куммі 481, 489, 499, 501, 503, 505, 507, 509, 511, 513, 515—517, 521, 522, 524, 526, 528, 529, 531, 534, 536—538, 585—588, 594—597, 614
Ібн-Захарія — див.: Аль-Казвіні Закарія
Ібн-Хісдай Авраам Бар Самуїл Галеві 464, 465, 471, 473, 474, 480, 486, 490, 501, 503, 505, 507, 509, 511, 513, 515, 516, 524, 536, 537, 567, 572—575, 584, 585, 588, 592, 594—599, 614
Іван Золотоустий — днв.: Златоуст Іоанн
Іваи-монах — див.: Іоанн-чернець
Іванов П. 265, 310, 311
Ігнатій (Гнат) з Любарова 11, 140, 192, *664*
Інокентій III 207, *680*
Інститут Оссолінських («Оссолінеум») 8, 192, 436, 437, 553, *663*

Іоанн Богослов 652, *693*
Іоанн з Капуї 614
Іоанн Хрисостом 650
Іоанн-чернець 321—324, 381, 397, 400, 404, 414, 476, 478, 541, 554, 564, 577, 578
Іречек (Йиречек) Костянтин Йозеф 247, *685*
Ірод I Великий 95, *672*
Ісаак, іеродиякон — див.: Борискевич Ісакій
Ісаак Сіріянин (Сірін) 176, *679*
Ісайя, афонський монах 185, 190
Ісидор, іеромонах 182
Істрін В. М. 253, *686*

Йоанн 242, 398
Йосиф 192, 412, *680*
Йосиф Богоприймець 288, 309, *698*

Казвіні — див.: Аль-Казвіні
Казіматіс Петро 456, 559, *696*
Кайзер Р. 425, 550
Какстон Уїльям 459
Калайдович К. Ф. 35, 242, *668*
Каллісфен *686*
Калоян 98
Калужняцький О. І. 449, 557, 622, 632, 654, *695*
Кальдерон де ла Барка 459, *696*
Кальнофойський Афанасій 101, *674*
Камбре Гі де 409, 421, 422, 464, 471, 546, 549, 564, 572, *694*
Кантакузен Іван (Іоанн) 456, 559
Каппель Гвідо фон 423, 547
Кар де Чезаре 460
Караджич Вук 642
Каратаев І. П. 112, 173, 192, 449, 556, *675*
Карин 289, 309
Карл Великий 257, *681*, *692*, *693*
Карнєєв О. Д. 609, 610, 646, 647
Карпович Леонтій (Лонгин) 35, 38, *668*
Карський І. М. 622
Картеній 48
Кассель Павло 460, 468, 469, 526, 531, *697*
Кишко Хома 266, 279, 286, 313
Кірос Александр 407
Клапрот 607
Клеарх 315, *691*
Клеменс (Климент) VIII 27, *667*
Климент 246, *684*
Климент Александрійський — див: Флавій Климент
Климентій Кангузький 39
Клоустон А. В. 258, 315, *691*
Кльонович (Ацеридь) С.-Ф. 298, *689*
Княгиницький Дмитро 197
Княгинницький Іов (Йов) 10—13, 30, 33, 39, 45, 102, 132, 134, 170, 172, 174, 181, 182, 185—188, 192, 196—198
Кобад 415, 470
Кобринська Н. І. *685*
Ковшевич Роман 251, *685*
Козма Пресвітер 651, *699*
Комнена Олександр 189
Конібір Ф. 485, 486, 491—494, 497, 499, 519
Константин Великий 257
Копистенський Захарія 9, 22, 25, 31, 37, 39, 54, 60, 80, 85, 93, 96, 99, 107, 118, 121, 153, 162, 180, 208, *663*
Копистенський Михайло 175
Копітар Варфоломей 362, 455, 551, *692*
Короленко В. Г. *681*
Коскен Еммануїл 420, 421, 460, 466, 467, 549, *695*
Костомаров М. І. 13—16, 19, 29, 34, 35, 93, 94, 124, 152, 154, 165, 181, 182, 240, *683*
Костянтин Великий 401
Котляревський І. П. 240, 241, 251, 296
Кохановський Ян 76, 448
Коцюбинський М. М. 8, 17
Кравчинський (Степняк) С. М. 212, 213, *680*, *681*
Крамар Сенько 129
Красенський Йона 66
Красовський Дмитро 131—133, *678*
Красовський Іван 132—134, 138, 192, *676*

Кримський А. Ю. 259, 315, *691*
Кровіцький Мартин 61, 71, 110, 183
Крот Рубіан (Іоганн Егер) 70, 671
Крузіус М. 616
Крумбахер Карл 8, 194, 413, 456, 485, 493, 541, 544, 559, 617, *662*
Крупецький Афанасій 76, 175
Кубала Людвіг 109, *675*
Кузьмичевський М.— див.: Драгоманов М. П.
Куліговський Матеуш-Ігнатій (Матвій-Гнат) 416, 432—436, 552, 553, 621, *694*
Куліш П. О. 15, 16, 19, 29, 31, 34, 65, 79, 93, 94, 151, 153, 189
Кун Е. 322, 327, 390, 397, 398, 411, 413, 417, 418, 422—427, 433, 455, 456, 458—461, 472, 480, 482—490, 493—495, 499, 517, 523, 525, 526, 530—534, 536—538, 604, 606, 608, 611, 614, 616, 618, 620, *692*
Кунцевич Йосафат 66, *671*
Курбський Андрій Михайлович 17—19, 243, 633, *666*
Курил філософ (Кирил-Костянтин) 130, *676*
Курціуш 137
Куссмакер 303

Лабуле Едуард Рене 460, 462, 484, 567, *696*
Ламбертіні Проспер — див.: Венедикт XIV
Ламбецій (Ламбек) Петр 401, *693*
Ланге 303, 304, 318
Ландау Марк 465, *697*
Ландос Агапій 456
Ласберг Йоганн фон 566, 618, 619
Лауенан Фр. 468
Лебедев С. (С. Л-в) 17, 28, 181, 189, *666*
Левек'ю 620
Левицький О. І. 89, *672*
Леквієн Міхаель 541, *698*
Леонтій з Неаполя, епископ Кіпрський 406, 562
Лихоневич М. М. 416, 436, 437, 448, 553
Лібрехт Фелікс 312, 315, 401, 403, 424, 460, 462—466, 468, 469, 484, 543, 544, 548, 566—569, 602, 603, 605, 609, *691*
Лівій — див.: Барро Жао де
Ліпоман 398
Ліпсіус Юстус Герман 318, 320, *692*
Літвенник (Літвичник) Іван (Іоанн) 176, 186, 398—400, 414, *672*
Літтре Поль-Максиміліан Еміль 409, 564, *694*
Лоанья І. Б. 461
Лозінський Владислав 126, 129, *676*
Лойола Ігнатій 18, *666*
Лонг 316, 461
Лукаріс Кирило 112, 250, *675*
Лукашевич Юзеф 61, 116, 155, 156, 183, 184, *670*
Лукіан 315, *691*
Любович М. М. 117, *676*
Людвіг 418
Лютер Мартін 61, 62, 70, 100, 160, 242, *670*
Ляхович Петро 170

Макарій (Микола Якович Глухарьов) 15, 124, 155, *666*
Макарій, єпископ київський 155
Макарушка Остап 240, 251, 252, *683*
Макдональд К. С. 421, 425, 459, 460, 483
Максим Визнавець (Сповідник) 405, 407, 561, 562, *694*
Максиміліан 606
Максиміон 693
Максимович М. О. 182, *679*
Малала Іоанн 249, *685*
Малишевський І. Г. 22, 71, 93, 111, 112, 191, *667*
Мані *683*
Мардарій 192
Марр М. Я. 411, 412, 460, 478, 479, 481, 485, 491, 493, 523, 579, 580, 582, 585, 590, 591, 597, *694*

«Мартирологій римський» — див.: «Римський мартирологій»
Масуді Абу-ль Хасан Алі ібн аль Хусейн 472, 573, 586, *697*
Матеолог Михайло — див.: Палеолог Михайло
Мезенцев 213
Мейер Поль 409, 421—423, 464—466, 471, 546, 547, 549, 564, 572, *694*, *698*
Мейзель В. А. 465, 567
Меланхтон Філіпп 70, *671*
Мелетій Пігас 250, *675*
Мелітауров 412, 479, 579
Менандр 247, *685*
Меріль дю Едельстан 300, 303
Меркде Осташ 309
Метафраст Симеон 456, *696*
Мефодій Патарський 148, 245, *677*
Мехітар *693*
Мефодій 418
Микола Мирликійський 149, *677*
Миладин 641
Минаєв І. П. 466, 538, *697*
Миневич Іван 129
Міганович А. 457, 554, *696*
Міклошич Франц 323, 457, 554, *692*
Мількевич 194
Моне Франц Йосиф 300, 303, 306, *689*
Монфорт 423, 547
Моретто Алессандро 609
Морі 312
Мороховський Ілля 92, *672*
Мосисян 485
Мостович 252
Мотовило 27, *668*
Мюллер Август 472, 572, *699*
Мюллер Макс *697*
Мюллер Фрідріх-Макс 401, 409, 421, 460, 465—467, 564, *694*, *697*
Мюнцер Томас 100, *673*

Навуходоносор II 119, *676*
Наваррська Маргарита 317, *691*
Наливайко Даміан (Дем'ян) 153, *677*
«Народ» *683*
Наукове товариство імені Шевченка 252, *687*
Наумович Іван 267, *688*
Негалевський Валентин 163, 211, 243, *678*, *684*
Недизвицький Бальтромей 27
Некрасов М. О. 99, *679*
Нектанав (Нектанаб) 254, 255
Неманичі 190, *680*
Неманя Сава 110
Неманя Стефан 190, *680*
Немезій III 405, 407, 561, 562, *694*
Нерінг Владислав 295, *689*
Нерон Клавдій Цезар 121
Нестор, літописець 248, 249, Несторій *698*
Нестурел Орест, Удріште 453, 558, *695*
Неттлау Макс 425
Никифор 85, 86, 89, 102, 104, *672*
Німецьке орієнтальне товариство 472, 489, *697*
Ніський Григорій — див.: Григорій Назіанзинський
Ніщинський П. І. 252, *685*
Новакович Стоян 361—365, 367, 368, 370, 373, 458, 467, 487, 554, 555, *692*
Номис М. (Симонов М. Т.) 70, *671*
Нур-ад-дін Ібн-Джіваюган 488
Нягой Йо 454, 556

«Общество любителей древней письменности» 360, 457, 616, *692*
«Общество распространения грамотности среди грузин» 412
«Община» 213, *681*
Огоновський О. М. 29—31, 248, 429, *629*
Озаркевич І. Г. 251, *685*
Озерська-Нельговська 219, *682*
Олександр Великий — див.: Александр Македонський
Олімпіада 254
Ольденбург С. Ф. 460, 479—481, 526, 529, 582—584, 586, 588, 589, *697*

Оппеціні Аттіль 426, 450
Оріген 63, 125, 649, *670*
Оріховський Павло 71, *671*
Оріховський Станіслав 71, *671*
Оріховський Ян 183
«Основа» 262, 263, 265, *688*
Оссолінський Ю. М. *663*
Оссолінські 8, 192, 436, 437, 553, *663*
Оссуна 48
Острозький (Суразький) Василь 10, 27, 81 180, *662*
Острозький Костянтин-Василь 10, 12, 16, 31, 33, 35, 36, 39, 78—80, 85, 112, 151—154, 167, 174, 179, 180, 192, 208, *664*
Острозький О. К. 153
Острозький Януш 17, 77, 153, *666*
Отто, єпископ 424, 547

Павлик М. І. *683*
Павло Діакон 400, *693*
Павло із Самозати 653
Павло (коваль) 86
Павло VI, папа римський *695*
Паїсій 43
Палеолог Михайло 98
Паліаресі Ландоччо 426
Панько Т. І. *661*
Парвець Хозро 415
Пачовський Т. І. *661*
Пельчицький Леонтій 35, 83, 84, 90, *664*
Перратано (Паретано) Соні 426
Петрашевський Гнат 111, 171, 172, 187, *675*
Петроній Гай 316, *691*
Петрушевич А. С. 11, 112, 140, 151, 153, 175, 449, *664*
Пимин (Пимен) Преподобний 256, *687*
Пипін О. М. 17, 242, 323, 458, 466, 550, 622, 632, 634—636, 654, 655, *666*, *696*
Пігас Мелетій М. 23, 24, 71, 74, 79, 93, 97, 106, 108, 110—114, 123, 140, 146, 162, 191, 192, 194, 196, 197, *667*
Пізідес Георгій (Юрій) 250, *685*
Пілат Понтій 95, 288, 300, 305, *672*
Пінья Джованні Ніколуччі 314, *690*
Піпер Фердінанд 418, *694*
Пітра 382, 617
Платон 75, 87, 164, 165, 207, 208, 498
Пліній Молодший 70
Полівка Юрій (Іржі) 287, *688*
Полоцький Симеон 243, 449, 557, *684*
Пор *696*
Порфир'єв І. Я. 389, 634
Порфирій 190
Посошков І. П. 53, *670*
Посник Пимен — див.: Пимин (Пимен) Преподобний
Поспішил Ярослав 428, 552
Поссевін Антоніо 19, 400, 402, *666*
Потебня О. О. 620, 642, 643, 647, *699*
Потій Іпатій 10, 18, 28, 31, 35, 61, 83—85, 90, 92, 94, 97, 103, 112, 137, 138, 179, 180, 203, *664*
Потій Ян 137
По-то-ба 604, 609
Прислопський Іван 243
Пріе Жан дю 422, 549
Продром Теодор (Феодор) 315, 316, *691*
Прокл 185
Прохазка Йозеф 428, 552, *698*
Пті де Жюльвіль 299, 300, 308—310, 422
Пузина А. О. 11, *675*
Пулавський Казимеж 173, *678*
Пульчі Бернардо Луїджі 426, 550
Пфейфер 547

Раабе Ріхард 383
Радер Матвій 397, 400, *693*
Радивиловський Антоній 101, *674*
Разін Степан 212
Ральстон Вільям 421, 460, 467, 548, *695*
Рачкі Франьо 634, 651, 655, *699*
Регачек Едуард 489, *698*
Регель В. Е. 194, *680*
Редігер Еміль *697*
Редігер Йосиф 472, 572, *697*
Рене Добрий 422

Рено 472, 573
Рихціцький (Маврикій Дзедушицький) 108, 116, *675*
Рібаденейра Педро 427
Робінсон Ермітедж 382, 390, 460
Рогатинець Юрій 27, 102, 131—135, 137—139, 193, 197
Рогачов Д. М. 212, *681*
Рогоза (Рагоза) Михайло 10, 18, 35, 83, 85, 91, 94, 96, 103, 105, 152, 161, *664*
Розанна 256
Роздольський Йосиф 266, 429
Розен В. Р. 411—413, 460, 475, 476, 478, 479, 481, 485, 491, 575, 577—579, 585, 590, 591, 610, *694*
Романова Н. П. *661*, *683*
Романчук Ю. *682*, *683*
Россвейде 401
Ростовський Дмитрій (Данило Савич Туптало) 244, 399, 416, 453, 557
Росцішевський Тома 163, *678*
Рошкевич Михайлина 82, *672*
Руданський С. В. 252, *685*
Рудольф Емський (фон Емс) 423, 424, 547
Румі Джалаледдін 614, 615, 657, *699*
«Русское археологическое общество» 475, *697*
Рутський Веніамін (Вельямин) 28, 193, *668*
Рюккерт Фрідріх 611, 614, 615

Сава (афоніт) 74
Саккеліон Іоанн 8, 194, *662*
Салтиков М. О. 458, *696*
Салтиков Петро 458, *696*
Салюццо 48
Самійленко В. І. 219, *682*
Сангушко 180
Санта-Клара Абрагам-Ганс Ульріх Мегерле 203, *680*
Сапєга Казимір (Казимеж Ян) 433, 553, *695*
Сасаніди 533
Сатурнін (Сатур) 390, *693*
Сверрессон К. Х. 550
Севастьянов 546, *698*
Секлюціан Ян 160, *678*
Сеннахерім (Санхеріб) 81, *672*
Сервантес де Сааведра Мігель 56
Сервет Мігель 61, 62, 77, *670*
Симеон Новий Богослов 176, 186, *679*
Синаїт Григорій 176, 182, 185, *679*
Синаїт Іван — див.: Ліственник Іван
Сирку П. А. 8, *662*
Сіддарта (Сідхарта) Сакія Муні 420, 462, 548, 569
Сільвестер де Сасі Ісаак 463, 566, *696*
Сірін Єфрем 202, 243, 348, 622, 648, *680*
Скалігер Жюль Сезар 70, *671*
Скарга Петро 10, 13, 19, 21, 24—26, 59, 76, 79, 80, 82, 97, 98, 106, 108, 110—120, 122, 123, 125, 141, 146—149, 183, 194, 201, 429, *664*
Скільський (Скульський) Андрій 130, *676*
Скорина Франціск 163, 211, 242, *678*
Скумин-Тишкевич Федір (Теодор) 77, *672*
Смотрицький Герасим Данилович 50, 107, 181, *669*
Смотрицький Мелетій 25, 31, 107, 152, 153, *667*
Сойко І. В. *661*
Соколі 43
Соколов М. І. 247, 635
Соліковський Ян Дмитрій 66, *670*
Соловйов С. М. 14, 124, 634, *666*
Сомадева 463, 611
Софокл 252, *685*, *686*
Софрон Палестинський 410, 412, 479, 566, 590
Софроній (архієпископ охрідський) 43
Софроній Святогорець 456
Спасович В. Д. 634, 654, 655
Сперанський М. Н. 287—289, 626, *688*
Срезневський І. І. 622, 652, 653
Ставровецький Кирило — див.: Транквіліон-Ставровецький Кирило

Ставропігійський інститут 8, *663*
«Стара Україна» *663*
Старицький М. П. *682*
Стебельский Ігнатій 101, 112, *674*
Страпарола Джованні Франческо 317, *691*
Строєв П. М. 9, 11, 13, 14, 29, 35, 40, 53, 107, 162, 192, 323, 622, 632, *663*
Студинський Кирило *666*
Студит Теодор 248, *685*
Сумцов М. Ф. 17, 24, 28—31, 66, 75, 106, 107, 109, 110, 124, 139, 141, 181, 429, *666*

Толстой Ф. А. 35, 323, 623, 626, 628—630, *668*
Транас Єремія (Іеремія) 71, 72, 74, 94, 95, 161, 163, 634—636, 657, *671*
Транквіліон-Ставровецький Кирило 8, 101, 148, 180, 192, *662*
Траян *685*
Тризна (литовський скарбник) 90, 183
Туптало — див.: Ростовський Дмитро
Туровський Кирило 22, *667*
Тщенські 437, 438
Тяпинський-Омелянович В. М. 243, *684*

Уден 402
Унгер К. Б. 426, 550
Уортон 403
Уханський Якуб 183, *679*

Фаусбелл 538
Феодул — див.: Вишенський Іван
Фер Деон 472, *697*
Ферапонтов (книгар) 458
Фивенський (Фівейський) Павло 256, 687
Филип (маляр) 89
Филипович Афанасій 117, *676*
Фікара, інок 192, *680*
Філарет (Гумилевський Д. Г.) 19, 112, *667*
Філес Еманоїл (Філа Мануїл) 456, 559, 617, *696*
Філіпп II 254, 255, *686*
Фірдоусі Абуль Касим *681*
Флавій Йосиф 389, 534, *693*
Флавій Климент Александрійський Тит 344, *692*
Флавій Феодосій I Великий 399—401, *698*
Фогт Фрідріх 423, 424, *695*
Фома Аквінський 648
«Фонд вільної російської преси» 213, *681*
Фрідріх Август II (Король Сас) 436, *695*
Фосс Гергард-Іоганн 400, 693
Фотій 403
Францішек, учитель 59
Фрейтаг К. *691*

Харитон 316
«Хліборіб» *661*
Хлудов О. І. 458, 554, *696*
Хмельницький Богдан 240, *679*, *683*
Ходкевич Анна-Алоїза 153, *677*
Хоментовський Владислав 296, 300, *689*
Хорстман 550
Христофор инок русин — див.: Вишенський Іван
Христофор Філарет — див.: Бронський (Броневський) Мартин

Цагарелі О. А. 411, 412, 475, 476, 575, 576, *694*
Цанцала Іаков *697*
Царський І. М. 9, 29, 33, 37, 39, 40, 53, 107, 122, 141, *663*
Цвінглі 62, 77
Цвінер Гюнтер 547
Целевич Юліан 173, 192, 193, 679
Ціцерон Марк Туллій 70
Цотенберг 322, 397, 404—411, 413—416, 422, 423, 427, 455—457, 460, 461, 464, 469—471, 473—478, 482, 483, 485—487, 490, 493, 541, 546, 549—551, 559—567, 570—572, 574—578

Чічінадзе З. 412
Чубинський П. П. 265, *688*
Чурай (Чураївна) Маруся 219, *682*

Шаген 415
Штрікер 619
Шуберт А. 455
Шульц Афін (Сан-Марте) 42

Щасний (Щесний) Гербурт Ян 66, 67, 118, 119, 173, *671*
Щербацький С. Г. 479, 579, 583
Шурат В. Г. 191, 258, *680*, *687*

Юль Генрі 461, 468, *696*
Юрій II 476
Юсті Карл 409, 415, *694*
Юшинський Михайло-Іеронім 433, *695*

Ягич Ватрослав 247, 457, 554, 634, 635, 637, 638
Якобі 602, 614
Яковина 266
Ямбліх 315, *691*

«Academy» 461, 467, 468, 548
«Arbeiter Zeitung» 212, *681*
Becker Im. 653
Bischof Otto — див.: Отто, епископ
«Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St. Péterbourg» 538
Chassang 318
«Civiltà cattolica» 468
«Contemporary Review» 318, 465
Dembinski Bron. 183
Didron 172
«Eos» 240, 251, *683*
«Folk-Lore» 485, 492
«Free Russia» *681*
Fonillée Alfred 51
Formaux Ph. Rd. 570
Gaston Paris 547
Gfrörer A. F. 51, 185, *669*
«Glasnik srpskog učenog družtva» 554
Goedecke Kurt 424, 547, 548, 550
«Gottingische Gelehrte Anzeigen» 463
Gould Baring 318
Grimm M. 647
Hain L. 398
Halle 588
Hanuš J. 428, 552
Harasiewicz M. 152, 153
Hilgenfeld 649
«Indian Antyquary» 461
«Jahrbuch für romanische und englische Literatur» 462
«Jahrbücher der Literatur» 337, 600
Jocher 48, 115, 116, 124, 160, 163, 429
«Journal asiatique» 469
«Journal des Debats» 462
«Journal des Savants» 409, 564
«Jornal of the China branch of the R. Asiatic. Soc. for the year 1884» 604
«Journal of the Royal Asiatic Society» 489
Jungmann Jos. 428, 552
Kasimirski M. 409, 563, 564
Koch Max 423, 424
«Kwartalnik historyczny» 556
Langen J. 318
Langlois 191
«Le Français» 467
Liebrecht F. 312
Liliencron Rochus Freiherr von 48, 420, 548, 650
«Melanges asiatiques» 538
Milchsack G. 307
«Münchener Neuesten Nachrichten» 606
Muther Richard 424, 548
«Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik» 607
Nicovius Simon 429
Nutt David 483
Oesterley H. 312, 617
Orzechowski K. O. 177
Oswald H. Joh. 649, 650
Oudini Casimiri 398, 402
Parfaict 422
Petrus Natalibus de 398, 419, 420
Piscchon Nathan 189
Pitra 610, 618
«Rad jugoslov. Acad.» 651
Raumer 191
Reclus Elisée 44
«Revue Céltique» 425
«Revue de l'historie des religionis» 416
Reuss 81

«Revue des questions historiques» 420, 466, 549
«Rocznik Towarzystwa przyjaciół nauk w Poznaniu» 166, *678*
Roskoff G. 51
Schaase 615, 616
Schedl Mikolai Alexandr 432, 433, 552
Schmidt C. 652
Schmidt G. 655
Walenty z Brzozowa 160
Warnens Roza 647
Weber A. 609
Werder K. 648
«Wiener Jahrbücher» 455
Wirth Ludwiq 303, 305, 306, 308
«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 312, 464, 471, 472, 567, 573
«Zeitschrift des deutschen Palästina» 475, 576
«Zeitschrift für vergleichende litteraturgeschichte» 498
Zökler Otto 601

СПИСОК ІЛЮСТРАЦІЙ

1. Титульна сторінка видання «Іван Вишенський і його творн», Львів, 1895 . . . . . 160—161
2. Титульна сторінка відбитка «Южнорусской пасхальной драмы» . . . . . 160—161
3. Титульна сторінка відбитка «Варлаама і Йоасафа» . 192—193
4. Сторінка дисертації «Варлаам і Йоасаф» . . . . . 192—193

У підготовці до видання 30-го тому брала участь текстологічна комісія у складі: *Бернштейн М. Д.* (*голова*), *Білявська О. О.*, *Вишневська Н. О.*, *Гончарук М. Л.*, *Погребенник Ф. П.*, *Полотай А. М.*, *Секарева К. М.*

ЗМІСТ

ДОСЛІДЖЕННЯ, СТАТТІ, МАТЕРІАЛИ

Іван Вишенський і його твори 7
Передне слово . . . . . —
I. Дотеперішні праці про Івана Вишенського 9
II. Твори Івана Вишенського 40
III. Життя і характеристика Івана Вишенського 177
Сергій Кравчинський (Степняк) 212
Слово про критику 214
Маруся Чураївна, історическа поэма 1652 року 219
Теодот Галіп. Перші зорі, оповідане 221
Відгуки грецької і латинської літератур в українському письменстві 240
Інтересний збірник з с. Хитара 253
⟨Додаток до опису В. Гнатюком рукопису Стефана Теслевцевого⟩ 260
Южнорусская пасхальная драма 262
Варлаам і Йоасаф. Старохристиянський духовний роман і його літературна історія 314

ДОДАТКИ

Про Варлаама і Йоасафа та притчу про единорога 541
I. Хід і сучасний стан історико-літературного дослідження про «Варлаама і Йоасафа» . . . . . —
II. Притчі у «Варлаамі і Йоасафі» і «Чоловік у криниці» 594
III. Слов'янська «Притча о богатых из книг болгарских» 621

КОМЕНТАРІ 659

Пояснення слів 700
Покажчик імен і назв 704
Список ілюстрацій 717

Академия наук
Украинской ССР

Институт литературы
им. Т. Г. Шевченко

ИВАН
ФРАНКО

Собрание сочинений
в пятидесяти томах

Литература и искусство

Тома 26—43

Том 30

Литературно-критические
произведения
(1895—1897)

Друкується за постановою
Президії АН УРСР

Редактор
В. І. Мазний

Художній редактор
С. П. Квітка

Оформлення художника
О. Г. Комяхова

Технічні редактори
М. А. Притикіна, Г. Р. Боднер

Коректори *Н. О. Луцька, Л. В. Малюта*

Інформ. бланк № 3155

Здано до набору 23.07.80. Підп. до друку 20.10.81. Формат 84×108¹/₃₂. Папір друк. № 1. Літ. гарн. Вис. друк. Фіз. друк. арк. 22,5+ +2 вкл. Ум. друк. арк. 38,01. Ум. фарбовідб. 38,22. Обл.-вид. арк. 45,04. Тираж 6 800 пр. Зам. № 406. Ціна 4 крб. 90 коп.

Видавництво «Наукова думка», 252601, Київ, МСП, Репіна, 3.

Книжкова фабрика імені М. В. Фрунзе, 310057, Харків-57, Донець-Захаржевська, 6/8.